

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи съльдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанво (*Франція*), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (*Іеромонаха Кассіана*), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Буннова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (*Америка*), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандерь, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, (†) П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кабертца (*Америка*), К. Керна (*Англія*), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (*Швейцарія*), М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Марітена (*Франція*), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Иноха (*Россія*), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовской (*Матери Маріи*), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (*Германія*), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонаха Іоанна*), Аббата Августина Якубизіана (*Франція*). Кн. С. Щербатова.

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 45-го номера: 10 фр.

Подписьная пѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 45. ОКТЯБРЬ — ДЕКАБРЬ 1934 № 45.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

стр.

1. Н. Зерновъ. — Реформа русской церкви и дореволюционный епископат	3
2. Н. Афанасьевъ. — Дѣяни идеи вселенской церкви	16
3. А. Карташевъ. — Личное и общественное спасеніе во Христѣ	30
4. Кн. С. Щербатовъ. — Кризисъ искусства	37
5. Прот. С. Булгаковъ. — О. Александръ Ельчаниновъ	56
6. А. Салтыковъ. — Объ алхимическихъ элементахъ религіознаго преданія	60
7. С. Франкъ. — Философія и жизнь. (Международный философійский съездъ въ Прагѣ)	69
8. Новыя книги: П. Бицилли. — К. Мочульскій. Духовный путь Гоголя; К. Мочульскій. — Kobiliński — Elles. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. Joukowski.	77

РЕФОРМА РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЕПИСКОПАТЪ

Революція пересекла красной чертой исторію Русской церкви.

Все, что было привычнымъ, неизбѣжнымъ, непоколебимымъ въ ея строѣ и бытѣ, оказалось подъ угрозой уничтоженія. Русское православіе стало казаться многимъ или окончательно разбитымъ или во всякомъ случаѣ настолько существенно измѣненнымъ, что между его прошлымъ и будущимъ легла непроходимая пропасть. Но эти чувства едва ли оправданы. Измѣненія дѣйствительно произошли и столь существенныя, что они уже наложили свой неизгладимый отпечатокъ на судьбы Русской церкви, но они не уничтожили самой церкви, ни даже ея характерныхъ особенностей.

Напротивъ, Русская церковь выявила свою исключительную жизненность и свою необычайную способность къ приспособленію. Она существуетъ и подъ коммунистами въ Россіи и въ эмиграціи, и въ Америкѣ, и въ Польшѣ и въ лимитрофахъ, подчиняясь измѣнившимся условіямъ своего существованія, но не теряя своихъ отличительныхъ чертъ. Она повсюду стремится осуществлять свою жизнь въ точномъ соответствии съ тѣми формами, которая она знала въ дореволюціонной Россіи. Эта вѣрность прошлому со всѣмъ его вѣками скопившимся богатствомъ связана, однако, не съ одними положительными свойствами нашей церковной дѣйствительности. Многое изъ того, что свято блюется и точно воспроизводится и подъ коммунистами въ Россіи и въ Польшѣ, и въ эмиграціи не соответствуетъ ни апостольскому преданію, ни канонамъ соборовъ, ни даже лучшимъ традиціямъ русского Православія. Ибо церковь синодального периода не толь-

ко обладала духовными сокровищами святости и благочестия, но и тяжко страдала отъ разнообразныхъ недуговъ.

Однимъ изъ самыхъ вѣрныхъ признаковъ заболѣванія церковнаго организма является ростъ вокругъ него сектантскихъ общинъ. Русская церковь до революціи густо обрасла ими и онѣ безпрерывно расли, несмотря на всѣ преслѣдованія государственной власти. Эти общины и теперь повсюду появляются вокругъ ея тѣла. Гдѣ бы ни существовало или ни возникло русское православіе, по сосѣдству съ нимъ рано или поздно образуется сектантская ячейка. Причемъ, если въ прошломъ преимущественно простой народъ подвергался сектантскимъ вліяніямъ, то теперь ими увлекаются и лица, принадлежащія къ образованнымъ классамъ. Это указываетъ на то, что въ православной церкви далеко не все благополучно, что широкіе круги ея вѣрующихъ не всегда находятъ у нея духовное питаніе и предпочитаютъ искать его на сторонѣ. Однако, вопросъ о томъ, удовлетворяютъ или не удовлетворяютъ современныя формы церковной жизни членовъ русской церкви обычно не возникаетъ даже въ ихъ умахъ и сердцахъ. Русскіе такъ привыкли къ абсолютной неподвижности Православія, что они могутъ представить себѣ только два рѣшенія религіознаго вопроса: или окончательный уходъ изъ Церкви или же беспрекословное признаніе непоколебимости и неизмѣняемости всѣхъ ея современныхъ обычаевъ и установленій.

Вѣра въ неподвижность Православія такъ глубоко вошла въ русское сознаніе, что это его свойство принимается нами за основной признакъ богоустановленности церкви. Отсутствіе знанія церковной исторіи даже у образованныхъ русскихъ дѣлаетъ это заблужденіе неизбѣжнымъ. Оно является поэтому основнымъ препятствіемъ, мѣшающимъ русскому религіозному возрожденію. Для большинства русскихъ ученіе о Церкви, какъ о живомъ, постоянно растущемъ организмѣ, простирающемъ свое вліяніе на всѣ сферы жизни, кажется теперь опаснымъ новшествомъ, не согласнымъ съ отеческимъ преданіемъ, хотя въ дѣйствительности именно такое ученіе о церкви раздѣлялось ея лучшими членами въ славныя эпохи ея процвѣтанія.

Неподвижность же русского православія особенно усилилась въ резултатѣ петровскихъ реформъ, осуществленныхъ Великимъ Преобразователемъ Россіи по протестантскимъ образцамъ. Русская церковь со временемъ введенія святѣйшаго Синода, скопированнаго съ Запада, дѣйствительно перестала расти и измѣняться. Она застыла въ мучительной неподвиж-

ности, которая теперь ся членами и принимается за изначала присущее ей свойство (*).

Глубоко укоренившееся убеждение въ томъ, что русское Православие не должно и не можетъ мѣняться, основывается обычно на вѣковомъ молчаніи нашего духовенства. Рядовой мірянинъ разсуждаетъ обычно такъ: если бы и возможны были измѣненія въ церковной жизни, то обѣ нихъ бы говорили и ихъ бы вводили наши епископы и священники, если же они никогда не поднимаютъ этихъ вопросовъ, то очевидно, они и не соотвѣтствуютъ природѣ Православія.

Лица, разсуждающія подобнымъ образомъ, обычно, не догадываются о томъ, что скрывается подъ этимъ 200-лѣтнимъ молчаніемъ русского духовенства, сколько страданія и униженія должно было оно пережить, прежде чѣмъ окончательно закрыло свои уста. Русское общество рѣдко знало о тѣхъ мученикахъ изъ среды епископата и священства, которые погибли, подобно еп. Арсенію Миціевичу (†1772) въ казематахъ и въ ссылкахъ за свои попытки возвысить свой пастырскій голосъ. Для многихъ русскихъ епископы и священники перестали быть живыми личностями, они слились въ безликую покорную массу (**)

Но въ дѣйствительности наше духовенство остро признавало недочеты и искаженія русской церковной жизни. И сейчасъ намъ, отдѣленнымъ непроходимой пропастью отъ нашего недавняго прошлого, особенно интересно остановиться и задуматься надъ тѣми чаяніями и пожеланіями нашего дореволюціоннаго епископата, которые остаются до сихъ поръ почти неизвѣстными русскому церковному обществу. Главнымъ источникомъ нашей освѣдомленности о нихъ являются отвѣты Епархіальныхъ Архіереевъ на вопросы, обращенные къ нимъ Святѣйшимъ Синодомъ въ 1905 г. по поводу желательности церковныхъ преобразованій.

*) Мы привыкли теперь считать введенное послѣ Петра Великаго вопреки церковнымъ канонамъ длинные волосы духовенства за апостольское предписаніе. Въ то время какъ 42 правило Трурскаго собора запрещаетъ растить волосы даже монахамъ. Русское духовенство до Петра Великаго, вѣрное соборнымъ постановленіямъ подстригало свои волосы что и до сихъ поръ соблюдалась старообрядцами.

**) Существуетъ разсказъ о гнаменитомъ сбѣрѣ-і росуруѣ К. Побѣдоносцевѣ (1880-1905), который хорошо выражаетъ подобное отношение къ епископату. Когда одно высокопоставленное лицо въ разговорѣ съ Побѣдоносцевымъ отмѣтило ему фактъ «единодушія архіереевъ въ молчаніи»: при его правленіи церковью, Побѣдоносцевъ явительно сказалъ, нѣть, они нарушаютъ его при подписи протоколовъ синодальныхъ засѣданій, у каждого изъ нихъ свой почеркъ. (Въ оградѣ Церкви № 3, 1933, Варшава).

Они были изданы въ 1906 г. Святѣйшимъ Синодомъ въ видѣ 4 большихъ томовъ, озаглавленныхъ «Отзывы Епархіальныхъ Архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ т. I-III и отдельный томъ Приложенія; С. Петербургскія Синодальны. Типогр. 1906. Составленіе этихъ отвѣтовъ относится къ тому моменту, когда члены Русской Церкви смогли на минуту открыть свои уста и свободно выразить свое мнѣніе по поводу положенія Православія въ Россіи. Это было время реформъ русской имперіи, начатыхъ графомъ С. Ю. Витте въ результѣтѣ проигранной японской войны. Перестройкѣ подверглась жизнь всего государства. Не забыта была и церковь. Государь обѣщалъ созвать Соборъ и для подготовки его было созвано предсоборное совѣщаніе. Въ связи съ этими слухами и ожиданіями вся русская пресса наводнилась статьями по церковному вопросу; въ которыхъ епископы, священники и міряне въ первый разъ за 200 лѣтъ могли свободно обсуждать волновавшіе ихъ вопросы. Въ это же время Святѣйшій Синодъ разослалъ по всѣмъ епархіямъ анкеты, предназначавшіяся для правящихъ Архіереевъ, въ которыхъ запрашивалось ихъ мнѣніе по ряду назрѣвшихъ реформъ церковной жизни. Эти отвѣты представляютъ собою подлинныѣ памятникъ русской церковной исторіи. Въ нихъ русскій епископатъ хотя, и подобранный и провѣренный всесильнымъ Побѣдоносцевымъ, произнесъ свой судъ надъ русской церковной дѣйствительностью и его голосъ звучитъ для нась теперь не только ободрѣніемъ и помошью, но и предупрежденіемъ и даже укоромъ; ибо многое изъ того, на чемъ настаивали епископы, такъ и осталось не осуществленіемъ и то, съ чѣмъ они боролись, продолжаетъ отравлять церковную жизнь эмиграціи, несмотря на то, что она развивается въ атмосфѣрѣ свободы, не скованная контролемъ свѣтской власти.

Отвѣты епархіальныхъ архіереевъ на синодальную анкету касались обширнаго круга вопросовъ, среди нихъ въ особенности подробно разбирались слѣдующіе пункты:

- 1) Составъ предполагаемаго Собора.
- 2) Раздѣленіе Россіи на церковные округа.
- 3) Преобразованіе церковнаго управлениія.
- 4) Преобразованіе церковнаго суда и пересмотръ законовъ по дѣламъ брачнымъ.
- 5) Епархіальные съѣзы.
- 6) Участіе духовенства въ общественныхъ учрежденіяхъ.
- 7) Общее устроеніе прихода.
- 8) Порядокъ пріобрѣтенія церковной собственности.
- 9) Предметы вѣры: богослуженіе, единовѣріе, посты; пѣніе; нотная сочиненія, моленія за инославныхъ христіанъ.
- 10) Преобразованіе духовно-учебныхъ заведеній.

11) Миссії.

Многія изъ этихъ проблемъ представляютъ теперь чисто исторической интересъ, ибо исчезли даже сами институты, реформировать которые пытался русский епископатъ въ 1906 г. Другіе отвѣты, наоборотъ, касаются задачъ, до сихъ поръ стоящихъ передъ русскимъ Православіемъ и на нихъ поэтому слѣдуетъ сосредоточить наше вниманіе.

Къ нимъ относятся прежде всего необходимость оживленія приходской жизни и все болѣе остро ощащающаяся потребность обновленія православнаго богослуженія.

Почти полное угасаніе самодѣятельности прихода въ русской церкви было однимъ изъ самыхъ губительныхъ послѣдствій введенія у насъ оберъ-прокуратуры и Святѣйшаго Синода. Приходъ является основной церковной единицей, жизненной клѣткой вселенского организма церкви, разрушеніе его означало тяжелое заболѣваніе всего тѣла и ту его страшную неподвижность, о которой упоминалось въ началѣ этой статьи. Русскій епископатъ хорошо сознавалъ это и единодушно настаивалъ на томъ, что начало обновленія церкви должно быть положено возрожденіемъ прихода. Такъ, напримѣръ, Стефанъ, епископъ Могилевскій, въ своемъ отвѣтѣ пишетъ: «съ прихода, какъ съ основной ячейки или простѣйшей единицы церковной жизни, слѣдуетъ начинать все важное дѣло нашего церковнаго переустройства (I т. стр. 79).

«Должно принять всѣ мѣры, чтобы приходъ опять сталъ общиной, братствомъ, живымъ и дѣятельнымъ организмомъ, всѣ члены которого должны быть тѣсно связаны между собою». пишетъ Назарій, еп. Нижегородскій, (II т. стр. 413).

«Начало соборности, полагаемое въ основу преобразованія всего церковнаго строя, прежде всего должно обнять приходъ», пишетъ Киріонъ, еп. Орловскій (II т. стр. 520).

Русскій епископатъ не скрывалъ того, что начало соборности, эта основа благодатности жизни церкви, глубоко повреждено въ русскомъ православіи изъ-за разрушенія приходовъ и епископъ Волынскій Антоній, нынѣ возглавляющій Карловацкій Синодъ сравнилъ православный приходъ въ Россіи съ больнымъ, пораженнымъ тифомъ (I т. стр. 112).

Въ тѣсной связи съ попытками оживотворить приходъ стоялъ вопросъ о выборности духовенства. Совершенно очевидно, что одушевленная и творческая церковная община должна быть возглавляема ею избраннымъ и ею любимымъ пастыремъ, а не лицомъ, назначеннымъ со стороны. Во всѣ эпохи своего процвѣтанія Православная Церковь избирала своихъ пастырей, и отнятіе права избранія отъ мірянъ было вѣрнымъ признакомъ упадка и разложенія данной части церкви. Русская церковь до Петра обладала тоже выборнымъ

духовенствомъ, но бюрократизація ея управлялася, начавшаяся со времени петровскихъ реформъ уничтожила еъ первую очередь это проявление независимости церковной жизни.

Возстановленіе выборнаго начала было потому одной изъ самыхъ насущныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудныхъ задачъ, стоявшихъ и доселѣ стоящихъ передъ русской церковью. Въ 1906 г. только меньшинство (17) епископовъ настаивали на немедленномъ введеніи выборнаго начала, большинство же считало его пока непримѣнимъ къ жизни, но и среди противниковъ этой реформы находилась значительная группа архіереевъ, которая считала, что осуществленіе выборнаго начала должно оставаться конечнымъ идеаломъ церковнаго управлениія. Таково, напримѣръ, было мнѣніе еп. Антонія Волынскаго и Георгія Астраханскаго.

Однако и введеніе выборнаго начала и оживленіе приходской жизни вообще могло осуществиться лишь при условіи подъема духовнаго и матеріального уровня духовенства, и большинство архіереевъ оканчиваютъ свои разсужденія о приходахъ вопросомъ о тяжеломъ состояніи приходскихъ священниковъ. Еп. Тихонъ Костромской пишетъ, напримѣръ, — «Доколѣ наши семинарии не будутъ выпускать изъ своихъ стѣнъ хорошо подготовленныхъ кандидатовъ священства, ревностныхъ и благочестивыхъ, до тѣхъ поръ никакія мѣры, принимаемыя къ благоустроенію прихода, не принесутъ никакой пользы (II т. 529).

«Затѣмъ необходимо уничтожить главное зло, поселяющее разстройство въ отношеніяхъ между причтомъ и прихожанами — плату за требоисправленіе. Этотъ, будто бы апостольскій способъ содержанія духовенства вреденъ въ духовномъ отношеніи: духовенство становится въ глазахъ народа его эксплоататоромъ и между народомъ и духовенствомъ образуется антагонизмъ. Духовенство старается получить возможно больше, а народъ — отдалиться возможно меньше», пишетъ Константинъ, еп. Самарскій (I т. стр. 422). Въ понятіяхъ народа умаляется значеніе таинствъ и требъ церковныхъ, которыхъ должны быть оплачиваемы извѣстной цѣной, пишетъ Иннокентій, еп. Тамбовскій (III, 290 стр.).

Отдаленными преосвященными выдвигались разнообразные проекты замѣны платы за требы другими способами оплаты содержанія духовенства, на нихъ однако можно сейчасъ не останавливаться, такъ какъ они потеряли свое актуальное значеніе.

Насколько ненормально было положеніе духовенства, въ особенности, сельскаго и насколько пастырское служеніе было замѣнено чиновничими функціями, показываютъ слѣдующія пожеланія Гурія, еп. Симбирскаго. Онъ пишетъ:

«Желательно освободить пастырей отъ всякихъ полицейскихъ обязанностей, отъ всего, что пахнетъ сыскомъ, искоренить затѣмъ изъ его души воспитанное вѣками рабское чувство и черезъ то развить въ немъ сознаніе своего пастырского достоинства (II т. стр. I).

Епископы Казанскій и Смоленскій настаиваютъ, чтобы священники были освобождены отъ доставки различныхъ свѣдѣній и статистическихъ данныхъ для разнаго рода свѣтскихъ учрежденій. Еп. Пермскій и Олонецкая комиссія предлагаютъ отмѣнить цензуру проповѣдей. Эти предложенія сами по себѣ рисуютъ безотрадность положенія русскаго священника, неправнаго, униженаго, сдавленнаго полицейской и духовной цензурой, вымогающаго съ крестьянъ ихъ потомъ добытыя копейки для того, чтобы прокормить свое многочадное семейство. Русская пресса 1905—1906 г. содѣржитъ рядъ кровью написанныхъ писемъ сельскихъ священниковъ, свидѣтельствующихъ о томъ гнетущемъ моральномъ состояніи, въ которомъ находились многіе пастыри церкви. Другимъ выраженіемъ того же явленія были не прекращавшіеся бунты въ семинаріяхъ, безпрерывно возникающіе во всѣхъ концахъ Россіи, и доходившіе до кровопролитія.

Разборъ вопроса о причинахъ недовольства бѣлаго духовенства и ихъ сыновей-воспитанниковъ семинарій не входитъ въ задачу этой статьи, но слѣдуетъ указать, что оно птилось не только нищетой, засиліемъ консисторскаго чиновничества, но и обязательностью монашества для епископата. Это условіе отсѣкло лучшихъ приходскихъ пастырей отъ высшаго служенія Церкви и нерѣдко способствовало развитію честолюбія и карьеризма въ средѣ ученаго монашества. На этой почвѣ выроссталъ острѣйшій антагонизмъ между бѣльмъ и чернѣмъ духовенствомъ, отравляющій жизнь всей церкви и въ особенности атмосферу духовныхъ учебныхъ заведеній. Въ отзывахъ епархиальныхъ архіереевъ, этотъ болѣй вопросъ страстно дебатировавшійся въ прессѣ того времени, обходится молчаніемъ. Только Владимиръ, еп. Кишиневскій (*) обращаетъ вниманіе на желательность хиротоніи въ епископы безъ постриженія въ монашество. Среди другихъ мѣръ, предлагаемыхъ для оживленія прихода и улучшенія священства, слѣдующія пожеланія заслуживаютъ вниманія:

Константинъ, еп. Самарскій, предлагаетъ вести особую борьбу противъ основныхъ золъ, подрывающихъ духовную жизнь и силы народа — пьянства и жестокости (**). Съ этой

*) I т. 203 стр.

**) I т. 422 стр.

цѣлью онъ настаиваетъ на возстановленіи публичнаго церковнаго покаянія.

Николай, экзархъ Грузіи, и Стефанъ, еп. Могилевскій, предлагали возстановить чинъ діаконисъ и поручить имъ дѣло церковной благотворительности. Еп. Архангельскій Іоанникій (*) стоялъ за допущеніе второго брака для вдовъхъ священниковъ и дьяконовъ. Къ его мнѣнію присоединился и еп. Сергій Финляндскій (**).

Но главной заботой всѣхъ преосвященныхъ оказывается богослуженіе. Надъ его улучшеніемъ сосредотачивается преимущественно ихъ вниманіе. Вопросъ этотъ имѣеть и для насть сейчасъ наиболѣе жизненное значеніе.

Богослуженіе Православной церкви справедливо считается ея членами самыи цѣнныи ея достояніемъ. Въ особенности же прекрасны русскія службы, съ ихъ гармоничнымъ пѣніемъ, золотомъ ризъ и иконъ, съ горящими свѣчами и разноцвѣтными лампадами. Но это сокровище, столь пышно укращенное любовной ревностью русскаго народа, все больше и больше теряетъ свое подлинное религіозное значеніе. Оно становится выраженіемъ эстетическихъ эмоцій, неотъемлемымъ укращеніемъ быта или даже средствомъ забыться и отдохнуть отъ скорбной земной жизни. Современное русское богослуженіе можно сравнить съ древними образцами русской иконописи, которые до революціи были какъ въ непроницаемой бронѣ закованы въ золотыя ризы и драгоценныи камни, и люди, молившіеся передъ ними, даже не догадывались объ ихъ подлинномъ ликѣ и его строгой красотѣ. Русскіе въ массѣ своей также забыли богослуженіе, которое было бы соборнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ ихъ молитвенного духа; художественное пѣніе, торжественныя и мало понятныя символическія дѣйствія священства, еще менѣе понятный, но благозвучный славянскій языкъ — все это стало для нихъ самимъ богослуженіемъ, а его подлинный ликъ давно стерся въ ихъ церковномъ сознаніи. Русскій дореволюціонный епископатъ ощущалъ трагедію нашей церкви и въ своихъ отзывахъ безбоязненно предлагалъ приступить къ борьбѣ съ этимъ зломъ.

«Нѣть у народа и истинной молитвы, пишетъ Константина, еп. Самарскій (***) — народъ терпѣливо простираетъ (****) цѣлые часы за храмовымъ богослуженіемъ, но это не есть

*) I т. стр. 390.

**) III т. стр. 444.

***) I т. стр. 440.

****) Характерно въ этомъ смыслѣ холячее выраженіе «отстоять» обѣднью, всенощную и т. д. Стояніе замѣнило молитву въ сознаніи народа.

молитва, потому что чувство не может поддерживаться цѣльные часы, безъ пониманія словъ молитвы, а слова храмового богослуженія выше пониманія карола; богослуженіе непонятно народу не потому только, что совершается на церковно-славянскомъ языке и притомъ спѣшнымъ чтеніемъ, но и прямо потому, что для пониманія его требуется въ извѣстной мѣрѣ богословское образованіе. Православное богослуженіе есть великое сокровище, если сравнить наши церковныя пѣсни съ малосодержательными лютеранскими гимнами, и когда нибудь дѣло дойдетъ до пользованія этимъ сокровищемъ. Но тѣмъ не менѣе, въ настоящее время это еще сокровище «сокровенное на селѣ», а народъ бѣдствуетъ и голодааетъ духовно, не имѣя молитвъ, доступныхъ его пониманію, — кромѣ эктеній и до нѣкоторой степени акаистовъ, которые потому такъ и любить народъ, что они ему нѣсколько понятны. Надобно воспитать народъ настолько, чтобы онъ не считалъ за молитву одни поклоны съ крестнымъ знаменіемъ и одно механическое чтеніе или выслушивание непонятныхъ словъ псалтири, тропарей, стихиръ. Нужно, чтобы общественное храмовое богослуженіе, которое нѣкогда въ Греціи было такимъ превосходнымъ средствомъ къ удовлетворенію духовной потребности въ молитвѣ, опять возвратилось на служеніе истинно молитвенному настроенію».

Этотъ отрывокъ, если его внимательно продумать, содержитъ отвѣты на многіе наболѣвшіе вопросы современности, можетъ быть и коммунизмъ, и сектантство и жестокости революціи и преслѣдованія церкви могутъ быть объяснены тѣмъ, что сокровище общественной христіанской молитвы, непосредственного общенія между Богомъ и человѣкомъ стало для Русскихъ членовъ православной церкви сокровищемъ, «сокровеннымъ на селѣ», сосудомъ запечатаннымъ семью печатями. Не менѣе рѣшительно говорять на ту же тему и другие епископы. Гурій, преосвященный Симбирскій, пишетъ (*): «Въ то время какъ клиръ возносить пѣсни, благодаренія, прошенія и славословія, народъ остается какъ бы въ качествѣ посторонняго слушателя; отсюда поразительная разница въ настроеніи присутствующихъ мірянъ въ православныхъ храмахъ съ одной стороны и въ инославныхъ съ другой, разница не въ нашу пользу».

Іоанникій, Епископъ Архангельскій пишетъ: (**) «Храмъ для православнаго человѣка долженъ быть школой и богослуженіе, совершающее въ немъ отдѣльными уроками христіанской жизни, такъ какъ здѣсь человѣкъ научается жить, здѣсь

*) 11 ч. 20.

**) I т. 335.

онъ узнаеть не только, что онъ долженъ дѣлать, но и что думать и чувствовать. Что сказать о школѣ, въ которой ведется обученіе на непонятномъ языкѣ... Православная церковь въ Россіи находится въ этомъ отношеніи въ положеніи худшемъ, чѣмъ всѣ другія народныя школы. Ея богослуженіе, будучи великоглѣпнѣмъ по своему содержанію, остается непонятнѣмъ и вслѣдствіе этого и безъ желательнаго вліянія на простой народъ.

Епископъ Калужскій пишетъ: (*) «Наши богослужебныя книги и отчасти Библія переведены на такой языкѣ, на которомъ ни одинъ славянинъ не говорилъ и не писалъ... Многіе тропари и стихари остаются непонятными даже для людей, прошедшихъ высшую богословскую школу, напр. пѣснь «Любити убо намъ яко безбѣдное страхомъ», образцомъ такого же неудачнаго перевода могутъ служить такія употребительныя пѣсни какъ «Иже херувимъ» или же начало прошеній въ эктеніяхъ, выраженное словами «во еже». «Языкъ нашихъ богослужебныхъ книгъ совершенно скрываетъ и часто даже искаиваетъ до ереси смыслъ и содержаніе молитвъ, богослужебныхъ чтеній и пѣснопѣній» — говорить Киріонъ, еп. Орловскій (I т. стр. 520).

«Протестантствующее русское сектантство имѣеть успѣхъ среди простого народа въ значительной степени оттого, что умѣеть дать ему живое сознательное участіе въ богослуженіи» — пишетъ Стефанъ, еп. Могилевскій. «Богослуженіе совершается у насъ духовенствомъ, а народъ, если онъ и молится въ это время, то его молитва является частной, а не общественной. ... на собраніи же сектантовъ каждыи чувствуетъ, что онъ самъ непосредственно и со всѣми вмѣстѣ участвуетъ въ общей молитвѣ».

Это же подтверждаетъ Серафимъ, еп. Полоцкій (I ч. 176).

Можно привести еще много другихъ примѣровъ, выражающихъ тѣ же мысли и чувства. Но наибольшій интересъ, можетъ быть, представляеть для нась сейчасъ не критика недостатковъ богослуженія, а тѣ мѣры, которыя предлагали преосвященные для борьбы со зломъ.

Первой и основной мѣрой является, конечно, немедленное исправленіе текста нашихъ богослужебныхъ книгъ. Епископы Астраханскій и Нижегородскій при этомъ указываютъ, что такая работа велась систематически въ русской церкви въ XVI и XVII вѣкахъ и прекратилась лишь со временеми Петровскихъ реформъ.

Еп. Нижегородскій пишетъ: «необходимо безотлагат-

*) I ч. 41-42.

тельно организовать дѣло исправленія церковныхъ богослужебныхъ книгъ, поставивъ его на широкихъ и свободно-научныхъ началахъ ввѣривъ его ученымъ профессорамъ, пастырямъ церкви и просвѣщенными благочестивымъ мірянамъ. Исправленія эти должны имѣть ту главную цѣль, чтобы церковные богослужебные книги сдѣлать вполнѣ удобопонятными современному православному русскому народу (II ч. —462).

Большинство епископовъ склонилось къ сохраненію церковно-славянского языка, но меньшинство настаивало на русскомъ (еп. Сергій Финляндскій, Тихонъ Иркутскій, Влади-міръ Кишеневскій, Іоанникій Архангельскій; еп. Евлогій Холмскій допускалъ лишь чтеніе русской псалтири). Но измѣненія одного языка богослужебныхъ книгъ было, конечно, недостаточно, и отзывы епископовъ содержать рядъ другихъ весьма интересныхъ пожеланій. Среди нихъ заслуживаетъ особаго вниманія предложеніе замѣны нынѣ дѣйствующаго богослужебнаго устава, предназначенаго для монастырей, новымъ и имѣющимъ въ виду нужды приходскаго храма. (О немъ подробно пишутъ еп. Архангельскій и Астраханскій, Нижегородскій, Калужскій, Рижскій, Холмскій и многіе другіе). Еп. Орловскій, Калужскій, Рижскій указываютъ на необходимость сокращенія службъ, избавленія ихъ «отъ томительныхъ длиниотъ и многократныхъ однообразныхъ повтореній» *). Еп. Смоленскій отмѣчаетъ, что «нынѣ дѣйствующій уставъ не есть норма для мірянъ, онъ созданъ исключительно для монаховъ... съ единственной цѣлью дать возможно менѣе свободнаго времени отъ молитвы... и тѣмъ оградить ихъ отъ искушеній мысли, желаній и праздности » (**).

Среди другихъ сокращеній заслуживаетъ вниманія предложеніе еп. Полтавскаго выпустить изъ литургіи эктениі обѣ оглашенныхъ и всѣхъ слѣдующихъ за ней по примѣру греческой церкви. Его мнѣніе раздѣляютъ еп. Костромскій, (II. 544), Нижегородскій (II. 461), Самарскій (I. 444) и Холмскій. Архіепископы Тихонъ Алеутскій (будущій патріархъ) Епископъ Нижегород. (II. 461) и Сергій Финляндскій (III. 444) выскаживаются въ пользу чтенія вслухъ тайныхъ евхаристическихъ молитвъ, которыя несмотря на все свое значеніе, остаются совершенно неизвѣстными членамъ церкви.

Другими мѣрами, предлагавшимися епископами было введеніе общаго пѣнія, частая проповѣдь, совершаемая посреди храма, устройства сидѣній, которыя позволили бы болѣе внимательно вслушиваться въ церковныя поученія, удлиненіе Евангельскихъ и апостольскихъ чтеній, которыя въ на-

*) I ч. 529,

**) III ч. 44.

стоящее время кратки, что нерѣдко состоять всего изъ нѣсколькихъ стиховъ. Чтеніе Евангелія и другихъ молитвъ предлагалось перенести на середину храма и совершать ихъ по примѣру древней церкви съ особаго возвышенія, такъ чтобы молящіе дѣйствительно могли бы слышать предлагаемыя имъ поученія. Евфимій, епископъ Енисейскій, настаивалъ на увеличеніи числа храмовъ и совѣтовалъ не смущаться ихъ возможнымъ скромнымъ убранствомъ, «ибо Духъ Святой сошелъ на апостоловъ не въ великолѣпномъ храмѣ, а въ бѣдной горницѣ», пишетъ онъ (III. стр. 444). Въ особенности настойчиво рекомендуютъ епископы вводить повсюду общее пѣніе и снабдить народъ дешевыми изданіями богослужебныхъ чиновъ съ объясненіями всего происходящаго въ храмѣ.

Таковы были въ общихъ чертахъ выводы и пожеланія русского дореволюціоннаго епископата. Теперь мы можемъ только подтвердить оправданность его опасеній и засвидѣтельствовать разумность его предложеній. Можетъ быть, многое было бы предотвращено въ трагической судьбѣ русской церкви, если хотя бы даже часть этихъ реформъ оказалась проповѣденной въ жизнь, но императорская Россія до послѣдней минуты своего существованія не рѣшила дать церкви свободу. Послѣдніе годы передъ революціей вмѣсто ожидаемаго обновленія принесли Русскому Православію лишь новыя униженія и испытанія.

На основаніи просмотрѣнныхъ материаловъ, возможно сдѣлать слѣдующій краткій итогъ общаго состоянія Православія въ Россіи наканунѣ міровой войны и коммунистической революціи.

1) Русская церковь въ лицѣ своего епископата ясно соznавала нужду въ обновленіи и реформахъ. Ея члены, однако, были лишены возможности ихъ осуществленія, такъ какъ управлѣніе церковью было изъято изъ рукъ клира и мірянъ и передано въ распоряженіе чиновниковъ, возглавлявшихся оберъ-прокурорами Святѣйшаго Синода.

2) Недуги, поразившіе церковный организмъ, согласно оцѣнки епископовъ, касались не второстепенныхъ вопросовъ, а самыхъ основъ церковной жизни. Повреждена была соборная молитва церкви, нарушена была духовная связь и довѣріе между пастырями и пасомыми, уничтожены каноническія формы церковнаго управлѣнія, приходская жизнь была въ значительной степени сведена на нѣть.

3) Прямымъ слѣдствіемъ всѣхъ поврежденій были отпаденіе членовъ церкви въ расколъ и сектантство, религіозное невѣжество и суевѣріе широкихъ круговъ вѣрующихъ и общее обезсиліваніе церкви.

Но, несмотря на все это' Русское Православіе не поте-

ряло своей благодатной силы и оно оказалось способнымъ выполнять свою миссію даже въ условіяхъ гоненія, которое превосходитъ по своей продуманности и напряженности все, что когда-либо пришлось испытать земной Церкви.

Это преслѣдованіе съ особой силой вновь поднимаетъ вопросы, затронутые въ отвѣтахъ русского дореволюціонаго епископата и оно налагаетъ на насть, членовъ церкви, оказавшихся въ сферѣ непосредственной борьбы, особую отвѣтственность. Мы, конечно, лишены возможности рѣшать какіе бы то ни было вопросы, касающіеся всей Русской Церкви, но мы можемъ въ условіяхъ данной намъ свободы и безопасности думать и работать надъ путями оживленія началъ соборности въ Русскомъ Православіи.

Это есть та задача, которая поставлена передъ нами самой жизнью и къ выполненію ея призываѣтъ насть вся славная и емѣстѣ съ тѣмъ трагическая исторія нашей Русской Православной Церкви.

H. З е р н о въ .

ДВЪ ИДЕИ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

„Οπου ἀν ἡ χριστὸς, Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία“
Ignatius ad Smyrn. 8, 2.

Католическая церковь до настоящего времени остается чуждой такъ называемому «экуменическому движению» *), въ которомъ принимаютъ участіе представители православной церкви, англиканской церкви и протестантизма. Въ этомъ фактѣ все до извѣстной степени парадоксально. Выявление вселенской природы христіанства взяли на себя представители тѣхъ церквей, которые до самаго послѣдняго времени слишкомъ мало — если не сказать больше — интересовались вселенскими задачами. Съ другой стороны почти полное равнодушіе къ экуменическому движению проявляютъ та церкви, которая никогда не забывала своего вселенского призванія. Католическая церковь по самой своей природѣ есть вселенская церковь, и такой она была съ самого начала своего существованія, такой она остается и въ настоящее время. Надо быть справедливымъ къ католичеству и пора отказаться отъ взгляда, что движущей силой католичества является одно только стремленіе папъ къ власти надъ христіанскимъ міромъ. То, чѣмъ жило въ теченіе многихъ вѣковъ и чѣмъ живеть и движется и сейчасъ католичество, есть его вселенское призваніе и вселенскія задачи. Это сказалось на его ученіи о церкви, на самомъ устройствѣ церкви и даже на его ученіи о таинствахъ. Католичество не мыслить себя вѣтъ своей вселенской природы. Съ особой силой вселенское самосознаніе католичества отразилось на его извѣстномъ ученіи, по которому всякий пра-

*) «Экуменическое движение» я беру, какъ принятый *termīnus technicus*, для обозначенія движенія къ единству и возсоединенію христіанского міра и различаю его отъ понятій «икуменическій» и «икуменизмъ».

вильно крещенный христіанинъ eo ipso является членомъ католической церкви. Если одни — ея истинныя и вѣрныя дѣти, то другіе — блудные сыны, но тѣ и другіе — ея дѣти. И потому, если католичество отталкивается отъ участія въ экуменическомъ движеніи, то именно въ силу своей вселенской природы, своего вселенского призванія, своихъ вселенскихъ задачъ. Идея вселенской церкви, которую представляеть католичество, приходитъ въ столкновеніе съ другой идеей той же вселенской церкви, которая лежить или должна лежать въ основѣ «екуменическаго движенія». Подлинное единство христіанскаго міра зависитъ отъ того, какая изъ этихъ идей окажется въ настоящее время исторически дѣйственной.

* * *

17 вѣковъ тому назадъ одинъ изъ величайшихъ западныхъ христіанскихъ писателей — Кипріанъ — писалъ: *«una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est»*. (Ер. 55). Это означаетъ, что единая Христова церковь, мистическое тѣло Христа, въ эмпирическомъ аспектѣ своего существованія раздѣлена на отдѣльныя церкви — церковныя общины. Это пониманіе вселенской церкви возникло подъ вліяніемъ извѣстнаго мѣста изъ посланія ап. Павла къ Коринфянамъ: «Ибо, какъ тѣло одно, но имѣеть многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Христосъ. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одко тѣло, Іудеи или Еллины, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ... И вы тѣло Христово, а порознь члены» (І Кор. 12, 12, 13, 27). То, что было сказано ап. Павломъ объ отдѣльныхъ членахъ церковныхъ общинъ, перенесено было на цѣлья церковныя общины. Каждый христіанинъ есть членъ тѣла Христова. «А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло.» (І Кор. 12, 19) Всѣ вмѣстѣ они единое тѣло Христово, единая Его церковь. Въ порядкѣ перенесенія этого ученія на вселенскую церковь каждая отдѣльная церковная община представляется, какъ отдѣльный членъ тѣла Христова, а вселенская церковь есть совокупность этихъ отдѣльныхъ церковныхъ общинъ. Когда ап. Павель излѣгалъ коринфянамъ свое ученіе о церкви, какъ о тѣлѣ Христовомъ, онъ имѣлъ въ виду утвердить среди нихъ сознаніе единства церкви и прекратить раздѣленія, а Кипріанъ своимъ ученіемъ о вселенской единой церкви какъ бы утверждалъ раздѣленіе. «Развѣ раздѣлился Христосъ — *divisus est Christus?* (І Кор. 1, 13), спрашивалъ апостолъ. *«In multa membra divisa est»* — отвѣчалъ Кипріанъ. Несомнѣнно, что для Кипріана вселенская церковь, какъ единое тѣло Хри-

стово, а слѣдовательно, какъ цѣлое, существуетъ ранѣе своихъ частей — отдѣльныхъ церковныхъ общинъ, тѣмъ не менѣе при его пониманіи вселенской церкви первично должна восприниматься не цѣлостъ и единство вселенской церкви, а ея отдѣльные члены. Въ этомъ заключался основной недостатокъ перенесенія ученія ап. Павла объ отдѣльныхъ членахъ церкви на цѣлую церковную общину.

Въ своемъ ученіи объ единствѣ церкви, какъ тѣла Христова, ап. Павелъ исходилъ главнымъ образомъ изъ евхаристического момента. Въ моментъ евхаристического приношения церковная община реально воспринимаетъ себя, какъ *единое цѣлое*, какъ живое *единое* Христово тѣло и только во вторичномъ порядкѣ различаются отдѣльные ея члены. Въ Евхаристіи происходитъ дѣйствительное соприкосновеніе и соединеніе мистического и эмпирическаго единства церкви. «Одинъ хлѣбъ, и мы многіе, ибо всѣ мы причащаемся отъ одного хлѣба» (I Кор. 10, 12). Евхаристическое собраніе есть цѣлостное единство, не раздѣляемое и не разсѣкаемое. Евхаристического воспріятія вселенской церкви, какъ состоящей изъ разныхъ отдѣльныхъ общинъ, не можетъ быть. Евхаристического собранія *такой* вселенской церкви эмпирически не существуетъ, а вмѣстѣ съ этимъ ослабляется реальность единства церкви. Хотя мистически оно есть единое тѣло Христово, но эмпирически она есть до нѣкоторой степени нѣкая сумма слагаемыхъ — отдѣльныхъ частей. Поэтому св. Кипріанъ могъ говорить о «*conpexa et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae*» (Ер. 55, 24), т. е. о связаннымъ и соединенномъ единствѣ вселенской церкви. Отдѣльные члены ея такъ связаны (*conpexa*) между собою, какъ связаны между собой вѣти дерева или какъ соединены (*conuncta*) простыя слова въ сложномъ словѣ. Всѣ вмѣстѣ взятые они по другому выражению Кипріана представляютъ «*comrago corporis ecclesiastici*» (Ер. 55, 24), т. е. совокупность церковнаго тѣла, соединеніе, подобно соединенію души человѣка съ тѣломъ. Такимъ образомъ по мысли св. Кипріана, вселенская церковь есть, если не механическое, то во всякомъ случаѣ вѣнчаное соединеніе тѣсно-примыкающихъ другъ къ другу частей — соединеніе и связанность *per totum mundum und totum orbem* раздѣленныхъ (*divisae*) отдѣльныхъ частей, отдѣльныхъ церковныхъ общинъ.

Какъ и кѣмъ осуществляется это единеніе, это согласіе отдѣльныхъ частей вселенской церкви? На этотъ вопросъ Кипріанъ отвѣчаетъ ученіемъ объ епископатѣ. Кромѣ ученія объ единствѣ церкви, у Кипріана имѣется ученіе объ единствѣ епископата. Это послѣднее постулируется у него единствомъ церкви (хотя логически это могло бы происходить въ обратномъ порядке). Подобно тому, какъ церковь раздѣлена на

множество членовъ, такъ и епископатъ разсыпанъ (diffusus) на множество отдельныхъ епископовъ (Ер. 55, 24). Природа единства епископата выступаетъ у Кипріана даже яснѣе, чѣмъ природа единства церкви, именно единство епископата есть *concors numerositas* — согласная множественность, т. е. множественность отдельныхъ епископовъ, соединенныхъ братской сердечной любовью (*concors*), находящихся въ такомъ согласіи, какъ отдельные звуки, образующіе гармонію. Каждый епископъ имѣеть одинаковыя права, такъ какъ онъ, какъ членъ согласной множественности, получаетъ непосредственно отъ ап. Петра всю полноту іерархической власти. Въ своей общинѣ онъ стоитъ на мѣстѣ Христа, *vice Christi*, а потому нѣть и надъ нимъ другой власти, отъ которой онъ бы зависѣлъ. Онъ средоточіе церковной общинѣ, онъ эмпирическое выявление своей церкви, черезъ него, какъ члена согласной множественности, его община становится членомъ единой вселенской церкви, и наоборотъ, черезъ свою общину, какъ члена Христова тѣла, онъ — епископъ — становится членомъ епископата. Это именно то, что Кипріанъ хотѣлъ въразить своей знаменитой формулой: «церковь въ епископѣ и епископъ въ церкви». Ученіе Кипріана объ епископатѣ дополняетъ его ученіе о вселенской церкви: согласная множественность — *concors numerositas*, — разсыпанного по цѣлому міру епископата выявляетъ согласное соединеніе вселенской церкви, т. е. *comprago* (составленіе, сборъ) церковнаго тѣла осуществляется черезъ епископатъ.

Въ ученіи Кипріана единство вселенской церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вселенская природа, выступаютъ въ нѣкоторомъ ослабленномъ видѣ. Этого недостатка самъ Кипріанъ не чувствовалъ, такъ какъ онъ очень непосредственно воспринималъ единство своей церковной общинѣ, какъ единство церкви (*unitas ecclesiae*), полноту ея вселенской природы и свое единеніе съ ней. Знаменательно то, что отстаивая противъ Рима практику Карфагенской церкви въ вопросѣ о падшихъ и перекрециваніи еретиковъ, онъ исходилъ не изъ своего понятія вселенской церкви, а изъ непосредственного духовнаго опыта единства своей церковной общинѣ. Для Карфагена эта опытъ ея вождя былъ сильнѣе и важнѣе всякаго ученія.

Другой недостатокъ ученія Кипріана о вселенской церкви заключался въ его незавершенности. Графически его ученіе можно было бы представить въ видѣ усѣченного конуса. Нижнее основаніе представляеть согласное соединеніе отдельныхъ церковныхъ общинъ — вселенскую церковь, верхнее — согласную множественность епископата. Усѣченный конусъ не имѣеть своей завершающей точки, своей вершины, не имѣеть

такой завершающей точки и учение Киприана. Конечно, можно было бы оставаться при учении Киприана — обь этомъ свидѣтельствуетъ самъ Киприанъ, который не дѣлалъ дальнѣйшихъ выводовъ изъ своего учения, — но не могло не существовать вполнѣ естественного желанія закончить и завершить учение св. Киприана. Это сдѣлалъ Римъ. Основываясь на учении Киприана Ёома Аквинатъ могъ писать, что «нѣть единства безъ высшей и вселенской власти, такъ какъ церковь составляетъ одно тѣло, то нужно для обеспеченія этого единства, чтобы надъ епископской властью, ограниченной предѣлами отдѣльной церкви, господствовала власть неограниченная ничѣмъ другимъ, кромѣ границъ самой церкви, т. е. власть папы» (C. Gent. lyc. 76). Мысль Аквината очень ясна: церковь есть тѣло, состоящее изъ разныхъ частей, но чтобы эти части не разсыпались, необходимо, чтобы «единство поддерживалось словомъ одного», а такъ какъ соединеніе отдѣльной части съ цѣлью осуществляется черезъ епископа, то необходимо имѣть на ряду съ епископомъ — главой своей церкви — единую главу всей вселенской церкви. Если же отказываться отъ видимой главы вселенской церкви, то надо и отказаться отъ епископа, какъ главы отдѣльной церкви. Если каждый епископъ есть *vice Christe* въ своей церковной общинѣ, то для всей вселенской церкви долженъ быть *vicarius Christi*. Усъченный конусъ получилъ свое завершеніе — этой завершающей точкой оказался римскій первосвященникъ. Согласное множество епископата — верхнее основаніе конуса — получило свою вершину, главу этой множественности, а透过 епископатъ и вся церковь. Власть папы по существу есть власть единая и вселенская, такъ какъ назначение этой власти сохранять эмпирическое единство вселенской церкви черезъ возглавленіе вселенского епископата. Ни одна церковная община не можетъ быть членомъ церкви, какъ только透过 своего епископа, а епископъ лишь постольку глава своей церкви, поскольку онъ членъ епископата, единственной главой котораго, какъ бы этотъ епископатъ ни расширялся, является римскій епископъ. Основаніе конуса можетъ и должно расширяться, оно должно обхватить эмпирическія границы церкви — земного міра, но вершина конуса остается всегда одной и той же. Все то, что внѣ конуса, падаетъ въ пустоту, оно находится внѣ церкви. Въ системѣ римского католичества, даже шире, при пониманіи вселенской церкви, какъ состоящей изъ отдѣльныхъ частей, власть римскаго епископа не можетъ быть иной властью, какъ только вселенской. Надо понять и почувствовать, какъ это почувствовали и полюбили католики, что нельзѧ ограничить эту власть, нельзѧ войти съ ней въ нѣкоторый компромиссъ.

Надо брать ее такъ, какъ она есть, или надо вообще отказать-ся отъ нея: или замѣнить ее властью другого вселенского епископа, или прійти къ иному пониманію единства церкви и ея вселенской природы.

Къ началу Никейской эпохи ученіе Кипріана о вселен-ской церкви было почти что господствующимъ ученіемъ, хотя и не единственнымъ, какъ мы увидимъ ниже, на Западѣ и на Востокѣ. Съ Константина Великаго это ученіе надолго опредѣлило ходъ церковной исторіи, такъ какъ оно необычайно удачно подошло къ римской имперіалистической идеѣ: оно оплодотворило по новому эту идею, но и само подъ влія-ніемъ этой идеи значительно видоизмѣнилось. Вселенская церковь получила характеръ экуменическій. Нѣтъ надобно-сти вдаваться здѣсь въ филологической разборъ термина *οἰκουμένης*, но все же слѣдуетъ отмѣтить, что до паденія Византіи не только на языкѣ государственномъ, но и церковномъ, *οἰκουμένη* означала Имперію. Икуменические (вселенскіе) собо-ры первыхъ 7 вѣковъ означали соборы имперской церкви: они объединяли, обхватывали и выражали церковь въ предѣлахъ Римской имперіи, они были именно въ этомъ *смыслѣ*, а не въ томъ, что были государственно-церковными учрежде-ніями, имперскими соборами. Идея имперской церкви вполнѣ естественно должна была родиться, такъ какъ трудно пред-положить, чтобы христіанскіе дѣятели первой эпохи лише-ны были совершенно политического сознанія. Наши первыя свѣдѣнія объ идеѣ имперской церкви восходятъ къ III-му вѣку: антіохійский соборъ 268 года по дѣлу Павла Самосат-скаго составилъ посланіе ко всѣмъ епископамъ *οἰκουμένη*. Когда христіанская церковь стала государственной, эта идея должна была сказаться еще болѣе интенсивно. На усиленіе этой идеи имѣло вліяніе одно весьма важное обстоятельство. Понятіе «имперской церкви» не исключало понятія «вселен-ской-міровой» церкви, такъ какъ сама римская имперія мы-слилась и рассматривалась, какъ вселенская, всемірная. Ику-меническая церковь включала въ себѣ не только церковь въ предѣлахъ Имперіи, но и за ея предѣлами, гдѣ только суще-ствуютъ христіанскія общины, подобно тому, какъ власть римскаго императора выходила за предѣлы его имперіи и рас-пространялась повсюду, гдѣ только есть «населенная зем-ля (*οἰκουμένη γῆ*), хотя бы она тамъ фактически не признавалась. Когда на Константинопольскомъ соборѣ 879-880 года римскіе легаты требовали отъ собора признанія юрисдикціи римска-го епископа надъ болгарской церковью, соборъ отклонилъ это требование, какъ выходящее за предѣлы власти собора, но прибавилъ, что с борь бадѣется, что Господь вновь под-чинить императору весь міръ и тогда, конечно, царь вновь

передѣлить церковные діоцезы и каждый патріархъ полу-
чить даже болѣе того, что онъ самъ желаетъ (Maasi, r. 17a,
Col. 420). Въ силу этого границы икуменической церкви сов-
падали въ идеалѣ съ границами міровой церкви. Если единая
Христова Церковь раздѣлена на отдельные части, разсѣян-
ные по всему міру, то эмпірически вселенская церковь есть
согласная множественность всѣхъ отдельныхъ частей, на-
ходящихся въ римской *οἰκουμένῃ*. Съ другой стороны римская им-
періалистическая идея подъ вліяніемъ идеи имперской-ику-
менической церкви получала новое — христіанское — обос-
нованіе: «Римскій императоръ помазуется великимъ міромъ
и поставляется царемъ и самодержцемъ Ромеевъ, т. е. всѣхъ
христіанъ» (Павловъ, Памятники, стр. 271, прим.), такъ ду-
мали въ Византіи даже въ XIV вѣкѣ.

Христіанска обоснованная имперіалистическая идея спо-
собствовала появленію церковнаго имперіализма, точно она
способствовала усиленію тѣхъ тенденцій къ господству и вла-
сти, которые уже имѣлись въ церкви въ до-константиновскій
періодъ. Кипріанъ признавалъ полную равноправность и
равноцѣнность всѣхъ составныхъ частей вселенской церкви.
Но уже ап. Павелъ предостерегалъ отъ соревнованія коринф-
скихъ христіанъ и доказывалъ имъ, что «члены тѣла, ко-
торые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе» (I Кор. 12,
23). Тѣмъ легче такого рода соревнованіе могло возникнуть
между церковными единицами въ римской имперіи. Идея ику-
менической церкви давала этому соревнованію вполнѣ опре-
дѣленную цѣль: стремленіе къ первенству власти надъ всѣми
составными частями имперской церкви. Борьбой Александрии
и Константинополя, Константинополя и Рима наполнена
церковная исторія. Парадоксально то, что въ этой борьбѣ
Константинополь притязалъ на церковный имперіализмъ, на
римскій икуменизмъ. Когда въ VI вѣкѣ или впервые въ исторіи
церкви константинопольскій патріархъ принялъ титулъ все-
ленского (*οἰκουμενός*), то онъ это свое призваніе понималъ, какъ
имперское. Напрасно противъ принятія этого титула проте-
стовалъ — отчасти, можетъ быть и искренно — римскій перво-
священникъ, на сторонѣ константинопольского патріарха бы-
ла Имперія. Римъ находился въ гораздо большей степени
на церковной позиції. Въ основѣ притязаній римскаго пре-
стола лежала правильная по существу, но не правильно по-
нятая въ концепціи вселенской церкви, мысль о томъ, что
«Богъ соразмѣрилъ тѣло, внушивъ о менѣе совершенномъ
большее попеченіе» (I Кор. 12, 24). Въ томъ пониманіи все-
ленскости, которое установилось съ Кипріана, идея цер-
ковнаго попеченія необходимо принимала правовой характеръ
и въ резулѣтатѣ совпадала съ идеей церковнаго имперіализма.

Въ конечномъ счетѣ Римъ и Константинополь на разныхъ путяхъ стремились къ одному и тому же: къ вселенскому гла-венству надъ вселенской-иуменической церковью. Въ этомъ различіи путей успѣхъ Рима и неудача Константинополя.

Значеніе Константинополя естественно должно было уменьшиться, когда римскій государственный имперіализмъ исторически оказался неосуществимъ. Константинополь при-нужденъ былъ отказаться отъ церковнаго имперіализма. Съ другой стороны ослабленіе римскаго имперіализма окончательно освободило вселенскія притязанія римскихъ папъ. До этого момента какъ церковный имперіализмъ Константинополя, такъ и идея видимаго гла-венства римскаго епископа сдер-живались властью римскаго императора. Въ ослабѣвающей византійской имперіи и церкви сквозь идею имперской церкви стала проступать идея вселенской — міровой церкви очень близкая къ тому пониманію, которое установилось въ католи-ческой церкви. По мѣрѣ того, какъ тускнѣли величие и блескъ имперіи Ромсевъ, чѣмъ больше уменьшались предѣлы Кон-стантинопольскаго патріарха, тѣмъ сильнѣе выступала эта идея. «По долгу, лежащемъ на мнѣ, какъ общемъ отцѣ, свы-ше отъ Бога поставленномъ для всѣхъ повсюду находящихся христіанъ, я всегда пекусь, подвигаюсь и молю Бога о ихъ спасеніи». «Ибо такъ какъ Богъ поставилъ нашу мѣрность предстоятелемъ всѣхъ, по всей вселенной находящихся хри-стіанъ, попечителемъ и блюстителемъ ихъ душъ, то все за-висить отъ меня, какъ общаго отца и учителя». И еще: «Я всеобщій судія вселенной, ко мнѣ прибѣгаеть обиженный христіанинъ и получаетъ удовлетвореніе» (Павлов, Памятники, стр. 99, III, 249). Это писалъ не римскій папа, а византійскій патріархъ на исходѣ Византіи. Исторически это оказалось поздно. На Западѣ въ 13 вѣкѣ римскій епископъ прочно ут-вердилъ свои позиціи. На Востокѣ паденіе Византіи и усилен-ное развитіе автокефальности въ помѣстныхъ церквяхъ зна-чительно уменьшаютъ роль Константинополя. «Согласная мн-ожественность» восточной православной церкви разъпается на вполнѣ самостоятельныя церковныя единицы — помѣст-ныя церкви. Послѣднія замыкаются въ самихъ себя, живутъ своимъ интересами и становятся національными церквами. Въ силу же національности помѣстныхъ церквей міровой церковныи имперіализмъ дѣлается невозможнѣмъ. Онъ имѣть тѣмъ менѣе шансовъ на успѣхъ, что самъ имперіализмъ тे-ряеть свою активность. Идея національности нового времени не мирится съ имперіализмомъ. Если онъ и вспыхиваетъ вре-мя отъ времени въ новой исторіи, то уже въ иной формѣ. Это уже не міровой римскій имперіализмъ, а измѣненный и при-способленный къ новымъ условіямъ — національный импе-

ріализмъ. Эту же форму — національного церковнаго имперіализма — принимаетъ иногда въ помѣстныхъ церквахъ старая идея церковнаго мірового имперіализма.

Такова судьба Кипріановской идеи вселенской церкви на Востокѣ. Это было бы банкротствомъ Востока въ осуществлениі этой идеи, если бы на Востокѣ не было другого пониманія вселенской природы и единства церкви. Успѣхъ исторической миссіи Рима не даваль или даваль очень мало мѣста для развитія другого ученія о вселенской церкви. Восточная церковь находилась въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ. При отсутствії эмпірическаго единства должна была сохраниться потребность въ иномъ единствѣ — безъ видимаго главы церкви. И, дѣйствительно, сознаніе духовнаго единства въ восточной церкви никогда не прекращалось, несмотря на полное видимое раздѣленіе отдѣльныхъ его частей. Сохраненіе этого единства возможно было только на основѣ иного пониманія вселенской церкви, чѣмъ то, которое дано было въ ученіи Кипріана. Правда, оно исторически было недѣйственнымъ въ православіи, но все же оно наличествовало въ немъ и оказывало вліяніе на догматическую мысль. Ему обязано православіе ученіемъ о соборности, которое почти совершенно отсутствуетъ въ католичествѣ. Духовное единство и соборность — тѣ факторы, которые могутъ оживить заглохнувшіе на времія въ православіи вселенскіе интересы и вновь дать возможность жизненно почувствовать вселенскую природу церкви. Уже сейчасъ имѣются нѣкоторые признаки, которые говорять о происходящемъ переломѣ въ православіи. Правда, они незначительны, но и незначительные признаки могутъ свидѣтельствовать о большихъ перемѣнахъ, происходящихъ въ самыхъ глубинахъ церковнаго организма. За послѣднее десятилѣтіе историческая роль православія необычайно возрасла. Вселенски исторически недѣйственное православіе въ настоящее времія стало дѣйственнѣе католичества. Подлинная природа православной церкви начинаетъ раскрываться. И это раскрытие есть откровеніе ученія о вселенской церкви, которое по существу является православнымъ не только потому, что оно возникло на Востокѣ, но и потому, что болѣе всего ему соотвѣтствуетъ.

* * *

За сто лѣтъ до Кипріана другой великий отецъ церкви, совершая свой триумfalный путь къ мученичеству по городамъ М. Азіи, произнесъ то слово, которое вошло въ символъ

вѣры — хадолікѣ ехлїпіа*). Это — св. Игнатій Еогоносецъ. Онъ былъ, какъ и Кипріанъ, не только отцомъ церкви, но и учителемъ о церкви. Церковь и епископъ — такова тема большинства его писемъ. Какъ и у Кипріана горизонтъ его былъ очень широкъ: не только мѣстная церковная община лежала у него на сердцѣ, но забота его простиравась дальше предѣловъ его общины: въ смертный часъ его душа горѣла мыслью о вселенской церкви. Въ своемъ ученіи о ней онъ пришелъ къ другому пониманію, чѣмъ Кипріанъ. Это не значитъ, что онъ не зналъ или не раздѣлялъ мысли ап. Павла о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Наоборотъ, она лежала во всей своей полнотѣ въ основѣ ученія св. Игнатія, а потому ему не надо было, чтобы обосновать единство вселенской церкви, прибѣгать къ раздѣленію единаго Христова тѣла — вселенской церкви — на множество отдѣльныхъ членовъ — церковныхъ общинъ. Какъ въ евхаристической жертвѣ пребываетъ весь Христосъ, такъ въ каждой церковной общинѣ есть вся полнота Христова тѣла. Отсюда «гдѣ бы ни былъ Іисусъ Христосъ, тамъ вселенская (кафолическая) церковь» (Ignat. ad Smyrn. 8, 2.) Это означаетъ, что всякая церковная община есть вселенская церковь и что только та община есть церковь, въ которой существуетъ Христосъ. «Ибо, гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ» (Мт. 18, 20). Вотъ откуда вѣроятнѣе всего исходилъ св. Игнатій Б. въ своемъ ученіи о церкви. Эти слова Христа относятся не ко всякому соединенію двухъ или трехъ, но только къ церковному собранію. Они являются объясненіемъ природы церкви, упомянутой въ той же главѣ у ев. Матея въ ст. 17 — «если и церковь не послушаетъ». Какой церкви? Истинная ветхозавѣтная церковь была не повсюду, но только въ Іерусалимѣ, гдѣ былъ храмъ, гдѣ приносились жертвы, гдѣ имѣлась священная іерархія. Для ветхозавѣтного сознанія, какъ и для новозавѣтнаго, церковь можетъ быть только тамъ, гдѣ — Господь. Во храмѣ, и только во храмѣ присутствуетъ Господь, ибо храмъ былъ мѣстомъ Его нарочитаго обитанія. Вопреки этому ветхозавѣтному пониманію церкви съ единѣмъ центромъ въ Іерусалимѣ утверждается другое пониманіе — церковь тамъ, гдѣ собраны во имя Христа двое или трое, т. е. totъ минимумъ, который можетъ образовать общину, даже меньше, чѣмъ минимумъ, ибо «tres faciunt collegium». Три уменьшено до двухъ, такъ какъ и семья есть церковь, малая церковь. Центромъ такой общины является не іерусалимскій храмъ, а евхаристическое приношеніе. «Чашу благословенія, которую благо-

*.) Кадолікѣ означаетъ: цѣльный, общій, всеобщій. Подробнѣе см. у о. Сергія Булгакова: «L'Orthodoxie» Paris. 1932. p. 85.

словляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Христова?» (I Кор. 10, 16). Присутствіе Христа означаетъ наличество-ваніе всей полноты церкви, такъ какъ церковь и есть Его тѣло. Въ Евхаристіи реально осуществляется и воспринимается эта полнота вселенской церкви: не только вѣрные соединяются со Христомъ, но и сама жертва возносится въ присутствіи всего тѣла церкви. Ветхозавѣтной церковью была весь избранный народъ черезъ пріобщеніе къ іерусалимскому храму, новый Израиль, народъ Божій, люди, взятые въ удѣль, есть новозавѣтная церковь, но не черезъ іерусалимскій храмъ, а черезъ пріобщеніе къ тѣлу Христову. Если ветхозавѣтное собраніе вѣрующихъ могло быть только частью ветхозавѣтной церкви, то евхаристическое собраніе христіанъ должно быть всей новозавѣтной церковью.

Другимъ признакомъ вселенской церкви, какъ и для Кипріана, для св. Игнатія была епископъ. «Гдѣ бы ни явился епископъ, пусть будетъ тамъ и собраніе (община) — тѣ тѣхъ (Ignat. ad Smyr. 8, 2)», т. е. приблизительно то же, что и Кипріановское «ecclesia in episcopo est et episcopus in ecclesia est». Однако для Игнатія Богоносца эта связь епископа и его общины осуществляется черезъ Евхаристію: «Стремитесь къ одной Евхаристіи, ибо одно тѣло Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша крови Его для нашего единенія (чтобы приводить насъ къ единству), одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитеріумомъ и діаконами (Ignat. ad Phil. IV). Церковь тамъ, гдѣ епископъ, такъ какъ по Игнатію только епископъ можетъ возносить Евхаристію, но и епископъ только тамъ, гдѣ церковь, ибо только въ собраніи вѣрующихъ во имя Христа можетъ быть возносима безкровная жертва. Тамъ, гдѣ нѣтъ епископа, нѣтъ церкви, такъ какъ тамъ, гдѣ отсутствуетъ епископъ не можетъ быть Евхаристіи.

Вселенская — кафолическая — природа отдѣльной церковной общины не отрицаеть и не уменьшаетъ вселенской же природы другой общины, подобно тому, какъ каждая отдѣльная евхаристическая жертва не отрицаеть и не уменьшаетъ безчисленного множества другихъ евхаристическихъ приношений. Въ каждой отдѣльной общинѣ пребываетъ вся полнота кафолической церкви безъ ущерба кафолической природы другихъ общинъ, подобно тому, какъ въ каждой божественной Упостаси наличествуетъ вся божественная природа св. Троицы безъ всякаго разъченія и раздѣленія. Множественность евхаристическихъ приношений не ослабляетъ единственности Голгофской жертвы, также и кафолическая природа отдѣльныхъ общинъ не только ослабляетъ, но усиливаетъ ихъ единство. Христость одинъ и тотъ же въ каждой церковной

общинъ. Сознаніе полнаго реального присутствія Христа должно связывать другъ съ другомъ отдѣльныя общини. Правда, кафолическое сознаніе исключаетъ правовыя отношенія и правовыя связи между общинами, но зато оно укрепляетъ иные отношенія, именно связь любви. Одна община является для другой, какъ предметъ ея любви. Эта любовь становится столь существеннымъ признакомъ самой общини, что онъ дѣлается ея наименованіемъ. Такъ напр., св. Игнатій вмѣсто слова община или церковь часто употребляетъ слово «*αγάπη*» (Ep. ad Trull, XVIII, 1, Phil. XI, 2). Связанность отдѣльныхъ общинъ, ихъ соборованіе основано на томъ, что они не могутъ быть несогласны другъ съ другомъ, какъ не можетъ Христосъ возстать на самого себя, какъ не можетъ Христосъ раздѣлиться. Каждая церковная община принимаетъ съ любовью то, что дѣлается въ другой, или точнѣе, что дѣлается въ одной, дѣлается и во всѣхъ, ибо нѣть двухъ истинъ, какъ нѣть двухъ Христовъ. И обратно, взаимное непринятіе свидѣтельствуетъ, что одна изъ церковныхъ общинъ погрѣшила, приняла нѣкое рѣшеніе безъ «изволенія св. Духа».

Любовная согласованность не отрицаєтъ любовной іерархіи между отдѣльными общинами, не отрицаєтъ и того, чтобы одна какая-нибудь община оказалась бы «предсѣдательствующей въ любви» и осуществляла бы церковное попеченіе по отношенію къ другимъ общинамъ. Но она исключаетъ всякое поглощеніе и раствореніе одной общинѣ въ другой, она охраняетъ ихъ абсолютную цѣнность и равноцѣнность, ихъ неповторимость. Церковныя общини образуютъ такой союзъ любви, при которомъ каждая входящая въ его составъ община сохраняетъ всю полноту своей кафолической природы. Каждая община входить въ этотъ союзъ не какъ слагаемое, а потому самъ союзъ не есть арифметическое цѣлое слагаемыхъ. Общины суть цѣлыя единицы, сложеніе которыхъ ничего, кроме того же цѣлаго, дать не можетъ. Этимъ отстраняется понятіе механическаго соединенія общинъ въ союзъ любви. Съ другой стороны каждая община не есть часть органическаго цѣлаго — органичность принадлежитъ общинамъ, и по отношенію къ этимъ организмамъ самъ союзъ ихъ не представляеть организма высшаго порядка.

Понятіе міровой — универсальной — церкви не противостоитъ понятію кафоличности, а, наоборотъ, въ него включено. Союзъ любви кафолическихъ общинъ стремится сдѣлаться вселенскимъ, поскольку сама любовь такъ широка, что «ее вмѣстить не могутъ жизни берега». Эта истинная кафолическая вселенскость не имѣть ничего общаго съ идеей вселенскости римо-католицизма, ни съ идеей икуменической церкви Византіи. Эта особенность сказывается въ томъ, что

вселенская кафоличность не имѣть нужды въ видимомъ гла-
вѣ. Такого главы нѣть и не можетъ быть, и въ то же время
онъ имѣется въ каждой общинѣ. Не князю церкви, преемни-
ку ап. Петра, не единому епископату вручена видимая власть
надъ кафолической церковью, а каждому отдѣльному еписко-
пу находящемуся въ церкви — въ согласіи со своей общиной.
Въ сущности это есть то, что высказывалъ Кипріанъ, когда
вопреки притязаніямъ римского епископа считалъ каждого
епископа «стоящимъ на мѣстѣ Христа».

Понятіе кафолической церкви, выразителемъ котораго
былъ для своего времени св. Игнатій, имѣло сравнительно
небольшое вліяніе на историческія судьбы церкви. Толь-
ко въ небольшой промежутокъ времени отъ возникновенія
христіанскихъ общинъ и до середины III-го вѣка оно было
преобладающимъ. Вся жизнь церковныхъ общинъ была про-
никнута кафолическимъ сознаніемъ. Не только евхаристи-
ческое собраніе, но и всякое иное собраніе христіанъ было
собраніемъ кафолической церкви. Каждая отдѣльная община
реально ощущала въ себѣ всю полноту своей церковной при-
роды. Несмотря на отсутствіе правовыхъ связей между ни-
ми существовало такое единство, которое не осуществлялось
уже въ послѣдующихъ вѣкахъ. Правовыя отношенія, возникаю-
щія между отдѣльными церковными общинами и связывающія
эти общины въ болѣе или менѣе крупные организмы, приво-
дили къ внутреннему и даже виѣшнему разъединенію, выдви-
гали на первое мѣсто мѣстные интересы и соревнованіе этихъ
интересовъ, ослабляли пониманіе вселенскихъ задачъ. По
мѣрѣ того, какъ въ церковное сознаніе проникало иное по-
ниманіе вселенскости, ощущеніе вселенского призванія оста-
валось только въ большихъ общинахъ. Еще въ послѣкон-
стантинопольскій періодъ далекая Каппадакія могла играть
не меньшую роль, чѣмъ великий Римъ. Съ теченіемъ времени
на церковномъ горизонѣ, кромѣ Рима и Константинополя,
осталось только нѣсколько крупныхъ звѣздъ — Алексан-
дрія, Антіохія, Ефесь, но и они скоро потускнѣли передъ
возрастающимъ могуществомъ старого и нового Рима. Пап-
ство окончательно обратило кафоличность въ универсализмъ,
Востокъ утерялъ ее въ своемъ икуменизмѣ. Освобожденіе
Рима отъ универсализма и преодолѣніе восточного сепара-
тизма возможны только на путяхъ возвращенія къ кафоличе-
ской идѣѣ церкви. Истинное вселенское призваніе можетъ
ощущаться только тамъ, гдѣ налицоствуетъ полностью ка-
фолическая природа церкви. Какъ бы ни мала была церковная
община, но если она воспринимаетъ свою кафолическую при-
роду, какъ реальный фактъ церковной жизни, а не какъ нѣ-

кое умозрѣніе или только какъ истину катехизиса, она застрахована отъ церковнаго провинціализма.

Православію легче, чѣмъ католичеству, вернуться къ кафолическому пониманію церкви, такъ какъ въ православії кафолическая идея, хотя и замутнялась и искажалась икуменическимъ пониманіемъ, но никогда не исчезала изъ догматического сознанія. Даже то, что исторически было слабостью православія — развитіе помѣстныхъ церквей — можетъ при иныхъ условіяхъ обернуться, какъ его сила. Идея помѣстной церкви могла возникнуть на нѣкоторой — пусть не вполнѣ ясной — основѣ кафолического пониманія церкви: она обладаетъ въ теперешнемъ пониманіи всей церковной полнотой. Эта идея можетъ стать и становится уже началомъ возрожденія кафоличности въ православіи. «Время для этого благопріятно». Мы живемъ въ эпоху уменьшеннія міровой церкви. И мы не знаемъ, и не можемъ предвидѣть будущей исторической судьбы церкви. Но какова бы ни была эта судьба, намъ остается, какъ послѣднее утѣшеніе, твердая увѣренность въ томъ, что «врата адовы не одолѣютъ» кафолической церкви. Если даже эмпирически она уменьшится до собранія трехъ или двухъ, она останется вселенской церковью, ибо «гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ».

Н. Н. Афанасьевъ

ЛИЧНОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТЬ

Всякій разъ, когда ставится вопросъ объ общественномъ, политическомъ, культурномъ, (а не только индивидуально-духовномъ) значеніи евангелія и церкви, надо знать предварительно: на какой глубинѣ подходитъ къ нему вопрошающій? Практическіе умы обыкновенно довольствуются фактъмъ, исторически безспорнымъ, что христіанство «какимъ то образомъ» (какимъ въ точности — этотъ вопросъ не углубляется) вліяло не только на отдѣльныя души вѣрующихъ, но и на цѣлые народы, на ихъ учрежденія, на ихъ жизнь и творчество въ цѣломъ. А потому они ждутъ и требуютъ отъ церкви современной максимального участія во всѣхъ больныхъ и жгучихъ проблемахъ нашего времени. Проблемы эти стали міровыми, всеохватывающими. Отъ нихъ никуда не уйти, не укрыться ни въ какой пустынѣ. И практики обязуютъ церкви активно участвовать въ нихъ на томъ основаніи, что церкви есть одна изъ идейныхъ силъ въ ряду другихъ такихъ же силъ, управляющихъ народами и человѣчествомъ, и потому должна дѣйствовать тѣми же самыми методами, какъ и другія силы, т. е. пропагандой, организацией массъ и перевѣсомъ большинства голосовъ. Съ исключеніемъ, конечно, насилия и вооруженной революціонной борьбы.

Умы метафизические и мистические не могутъ смотрѣть такъ просто. Хотя историческій фактъ вліянія христіанства на міровую культуру и для нихъ безспоренъ, но пути и методы этого вліянія представляются имъ не всѣ столь простыми и не всѣ приемлемыми. Сферой прямого воздействиія христіанства они признаютъ только отдѣльную человѣческую личность, ея сердце, ея душу. Черезъ христіанское преобразованіе «внутренняго человѣка» уже само собой должна преобразяться изнутри, незамѣтно и постепенно и вся среда, въ

которой обновленный духовно христіанскій человѣкъ живеть и дѣйствуетъ: — общество, государство, культура. Послѣднія живутъ и развиваются по своимъ собственнымъ натуральнымъ законамъ, вѣшнимъ для христіанства, но могутъ подвергаться и его вліяніямъ и лишь до нѣкоторой степени преображаться. До конца они для христіанства непроницаемы, ибо чужды по своей природѣ. Это категоріи не духовнаго, а космического порядка. Господь противопоставилъ себя «міру сему», а апостолъ любви заповѣдалъ намъ «не любить міръ» сей. Категорія «общества» — отъ «міра сего», а потому христіанское сердце не должно прилѣпляться къ ней. Соціальная жизнь есть нѣкая механика сїєленія личностей и фатально подчинена нѣкоторой механической закономърности, чуждой царству духовной свободы, каковыми является христіанская религія, церковь. Вотъ только эта духовная «соціальность», общеніе святыхъ въ церкви, гдѣ личность человѣческая принимается въ ея царственной полнотѣ, а не какъ механическая молекула и дробь, только эта одна «общественность» есть подлинно христіанская. Будучи подлиннымъ живымъ членомъ этой мистической общественности, отдѣльный христіанинъ, а черезъ него и вся церковь, являются «духовно-автоматическими», внутренно, незамѣтно просвѣтляющими, возвышающими и преображающими общественность вѣшнюю, грѣховную. Всѣ другіе методы, кромѣ этого, идущаго отъ глубины личнаго преображенаго духа, суть методы нехристіанскіе. Въ нѣкоторыхъ благопріятныхъ случаяхъ они приемлемы и для христіанской совѣсти, въ другихъ они воспринимаются ею какъ чуждые и даже прямо антихристіанскіе.

Такъ аскетически равнодушно, безстрастно, холодно, отчужденно и даже враждебно относится къ соціальной сферѣ дѣятельности человѣчества множество христіанскихъ церквей и сектъ, за малыми, не характерными и нетипичными исключеніями. Особенно характерно и показательно, что самая древняя по духу и самая близкая къ колыбели христіанства, къ тонамъ первой евангельской проповѣди, церковь восточная, именно она по преимуществу проникнута этимъ аскетическимъ, эсхатологическимъ безразличіемъ къ культурному историческому строительству. Это не требуетъ особыхъ доказательствъ. Объ этомъ вѣщаетъ каждая строка восточной літургики, наиболѣе адекватно отражающей духъ восточнаго благочестія, каждая строка дидактической литературы отцовъ и старцевъ, вождей восточной святости.

Слѣдя инстинктивно и вѣрно этому духу, православная консервативная среда и клириковъ и мірянъ воспринимаетъ всякие призывы къ общественному дѣланію, какъ призывы

плотскіе, языческіе, нехристіанскіе, уводящіе въ сторону отъ церкви и даже въ прямое антихристіанство. Объ этомъ мы должны добросовѣстно свидѣтельствовать, чтобы не скрывать трудностей проблемъ о призываѣ церкви къ соціальной активности.

Междуду тѣмъ и православная догматика и православная мораль, какъ и вообще всякая христіанская этика, требуютъ съ необходимостью отъ всѣхъ христіанъ и отъ церкви, кромѣ личной аскезы, также и аскезы общественного служенія, кромѣ личного индивидуального спасенія, также и общественнаго спасенія. «Общественного» не только въ смыслѣ мистического, церковнаго общенія святыхъ, но и въ смыслѣ возможно болѣе успѣшнаго вовлеченія вѣнчанаго для церкви человѣческаго общества на пути спасенія христіанскаго. Въ предѣльной перспективѣ это — максимальная христіанизація человѣческаго общества, проникновеніе его началомъ любви, уподобленіе его общенію церковному. Мы говоримъ обычно «церковленіе» общества. Это не значитъ превращенія его въ церковь, но именно преображеніе его цѣлей, формъ и методовъ по образу церкви въ духѣ евангелія.

Все это для насть самоочевидные выводы изъ догмата о Богочеловѣчествѣ. *Христосъ* не только Первосвященникъ и Пророкъ, но и Царь. Онъ Царь-Глава не только мистическаго, невидимаго, интимнаго царства душъ. Но это царство душъ съ неизбѣжностью должно воплощаться въ видимой, вѣнчаней, даже материальной жизни внутренно христіанизованнаго человѣческаго общества. Теократія мистическая должна выявить и доказать свою реальность въ теократіи или точнѣе въ христократіи и вѣнчаней. Когда христіане поютъ въ римско-католическомъ гимнѣ — *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, всякий въ правѣ ихъ спросить словами ап. Іакова: «покажи мнѣ вѣру твою изъ дѣлъ твоихъ» (Іак. 2, 18). И христіане добросовѣстно продѣлали въ своей исторіи разные опыты христократіи: въ созданіи христіанскихъ государствъ, христіанской культуры, философіи, науки, искусствъ, литературы, филантропіи. И всѣ средніе вѣка христіанскіе народы и не сомнѣвались, что все человѣческое творчество должно дѣлаться «во имя Христово»; что *Христосъ* — Царь надъ всѣми дѣлами человѣческими, и въ особенности надъ дѣлами общенародными, общественными, государственными; что короли и вожди народовъ суть только слуги Христа и церкви во всѣхъ дѣлахъ земныхъ и человѣческихъ. Принципіально христіане не должны и не имѣютъ права думать иначе. Но увы, въ новые вѣка христіане отъ этой дѣтской, твердой вѣры своей отступили. Усумнились въ ея правотѣ. Малодушно уступили свое командное, руководящее въ культурѣ поло-

женіе эмансирировавшемуся отъ религії, лаическому, и даже антирелигіозному просвѣщенію. Дирижерскій жезлъ надъ человѣчествомъ въ его міровомъ культурномъ строительствѣ давно уже окончательно взять въ руки лаическими силами. Церковь вытѣснена и часто даже съ насилиемъ изгнана изъ обширныхъ сферъ общественной жизни, именно съ прямой цѣлью, чтобы она не смѣла впредь христіанизовать жизнь, строить видимое царство Христово.

Такимъ образомъ самъ соперникъ и врагъ Церкви — міровой лаицизмъ указываетъ ей, въ чёмъ ея сила и *призваніе на общественномъ попришѣ*. Онъ хочетъ быть душой, центромъ и главой всей жизни, чѣмъ нѣкогда была Церковь. По своему универсализму лаицизмъ хочетъ стать на мѣсто религії, упразднить и замѣнить ее. Онъ уже паганизировалъ всѣ сферы жизни. Церкви приходится вновь *отвоевывать эти потерянныя позиціи*, вновь крестить и христіанизовать государства, право и общественность, науку, культуру, экономику, технику. Эта неизбѣжная война за новую христіанизацію міра снимаетъ съ насъ всѣ аскетическія сомнѣнія: законно ли, православно ли звать церковь къ служенію общественному? Поздно сомнѣваться, когда уже идетъ оборонительная война съ принципиальными врагомъ царства Христова. Для него аскетическое отступленіе церкви въ область только личнаго спасенія душъ вѣрующихъ есть прямая сдача и *капитуляція Церкви*. Онъ только этого и добивается. Убить христократической реализмъ церкви, это — цѣль «князя міра сего»: Церковь, безучастная къ дѣламъ міра сего, есть уже не царство Христово, а какой то импотентный буддизмъ. Это дезертирство съ поля сраженія въ вѣкъ рѣшительныхъ битвъ евангелія съ міровымъ антихристіанскимъ фронтомъ.

Наоборотъ, въ нашу эпоху мы будемъ бить тревогу и мобилизовать всѣхъ вѣрующихъ во Христа, всѣ силы Церкви, чтобы принимать участіе въ рѣшеніи всѣхъ міровыхъ, общественческихъ проблемъ съ христіанской и церковной точки зрењія. Предоставимъ ордену аскетовъ и пустынниковъ привилегію созерцательной жизни, какъ и всякому специальному ордену Церкви. Но обще-обязательныи типомъ церковнаго служенія и христіанской активности (преимущественно въ наше боевое для Церкви время) должно быть именно *общественное служеніе*, въ широкомъ значеніи этого термина. Разумѣется само собой — и это азбука для христіанина, — что это «христіанское общественное служеніе» должно совершаться только на твердой базѣ внутренней принадлежности къ Церкви, подъ ея мистическимъ и авторитетнымъ руководствомъ, питаться и преображаться благодатными силами Церкви. Никоимъ образомъ не автономно, не на гумани-

тарномъ просто основані. Только тогда оно не событесь съ пути евангелія и будетъ въ силахъ направлять обшій ходъ да-же секулярной культуры къ цѣлямъ царства Христова.

Церковь должна имѣть *свои отвѣты на вѣдь вопросы жизни общественной*. Конечно отвѣты не техническаго, а принципіального свойства. Сфера церкви — *аксіология*, оцѣнка всего примѣнительно къ задачамъ Царства Божія. Свободная и управляемая экономика, капитализмъ и соціализмъ, демократія и цезаризмъ, пацифизмъ и милитаризмъ, націонализмъ, фашизмъ, коммунизмъ и т. д. — рѣшительно всѣ формы и явленія человѣческаго колективизма должны быть оцѣнены Церковью. Она должна дать своимъ членамъ руководственныя указанія, какъ относиться къ каждой изъ существующихъ системъ общежитія и какъ себя вести и что дѣлать внутри этихъ системъ. И принципіально и тактически. Съ однѣми бороться, другія защищать, третьи реформировать, четвертые самимъ создавать по новому, собственному плану.

Вопросъ — гдѣ, въ какомъ или въ какихъ центрахъ Церкви найти такое руководство къ общественному служенію сводится къ вопросу о формахъ церковнаго авторитета. Если у насъ нѣть непогрѣшимаго римскаго центра, то мы имѣемъ практическі и жизненно достаточныя формы «соборности» всѣхъ степеней, отъ нисшихъ до высшей — «вселенской», чтобы спокойно работать и знать, что и безъ ветхозавѣтнаго «уримъ и тумимъ» мы всегда найдемъ въ соборномъ церковномъ сужденіи и контролѣ, и судѣ, и руководство и помощь.

Участіе церкви въ общественномъ міровомъ строительствѣ, — не означаетъ ли отвлеченія іерархіи, священства отъ алтарей, отъ ихъ специфическаго апостольскаго «служенія слова», обміщенія пастырей, погруженія ихъ въ принижющую житейскую суету? Никоимъ образомъ. И Церковь, какъ всякое организованное общество, слѣдуетъ началу раздѣленія труда. Если священство есть служеніе слова и алтаря, то множество мірянъ есть богатѣйшій резервуаръ силъ для всѣхъ видовъ общественного служенія во имя Христово. *Званіе мірянина въ Церкви есть званіе, обязывающее къ многообразнымъ формамъ преимущественно общественного и культурнаго служенія*. Ради мощности и эффективности этихъ служеній міряне, совмѣстно съ своими пастырями, но преимущественно именно міряне, должны быть *согранизованы* во множество специальныхъ братствъ или орденовъ и являть въ цѣломъ какъ бы технически усовершенствованную армію слугъ Церкви со всѣми видами духовнаго оружія. Эта армія должна быть вкраплена въ систему общей жизни и общихъ отношеній и тамъ направлять ходъ дѣлъ въ духѣ евангелія и тѣмъ до-

стигать посильного преображенія міра по образу церкви, — такъ называемаго «оцерковленія» жизни.

Есть два метода вліянія Церкви на культуру и общественность. Назовемъ одинъ методъ условно «клерикальнымъ». Это, когда Церковь, руками своей іерархіи берется за государственную власть, когда она устраиваетъ свои церковныя партіи въ политикѣ, когда создаетъ свои школы, свои соціально-экономическая групировка и т. д. И другой методъ — назовемъ его «молекулярнымъ», когда Церковь, чрезъ своихъ членовъ и черезъ цѣлъя ихъ братства-ордена участвуетъ во множествѣ общегосударственныхъ, общекультурныхъ учрежденій, корпораций, организаций, въ различныхъ уже существующихъ партіяхъ, въ академіяхъ, университетахъ, въ общей прессѣ, въ общей свѣтской жизни и вездѣ посильно проводить свое христіанское вліяніе. Это методъ наиболѣе доступныи и гибкій. Его преимущества подсказываются намъ тѣмъ существеннымъ обстоятельствомъ, что въ наше время уже нѣть въ дѣйствительности патріархальныхъ условій, когда все государство, вся нація, всѣ учрежденія были монолитно христіанскими. Тогда теократические планы проводились прямо, клерикально, по системѣ государственного принужденія. Ничего этого нѣть теперь въ природѣ вещей. *Теперь христіане* не по паспорту только составляютъ *меньшинство* даже въ официально-христіанскихъ государствахъ. Какъ меньшинство, они не имѣютъ ни права, ни возможности навязывать иновѣрному и невѣрующему большинству своихъ христократическихъ плановъ. Имъ остается только бороться за евангельскія начала путями «молекулярнаго» *воздѣйствія внутри общихъ формъ жизни*. Этимъ преобладающимъ методомъ не исключается, въ нужныхъ случаяхъ, и практика особыхъ, церковныхъ формъ, по методу, условно названному нами «клерикальнымъ».

Вотъ именно «меньшинственное» положеніе въ новое время христіанъ средѣ свѣтскихъ формъ государственности и общественности и умаляетъ практическую роль чисто церковныхъ, каноническихъ единицъ, каковы приходы, епархіи. Абсолютно цѣнныи и священныи для жизни интимно церковной и мистической, эти канонические организмы часто совершенно несоизмѣримы съ формами вѣнцерковной общественности. Приходы, какъ единицы авторитетныи только въ предѣлахъ даннаго вѣроисповѣданія, не могутъ, какъ таковыи выступать съ вотумомъ по вопросамъ политическимъ, экономическимъ, культурнымъ. Отдѣльные христіане, составляющіе приходы, должны или персонально, или группами и братствами вливаться въ формы свѣтской общественности и черезъ нихъ проводить въ общую систему жизни то, что нужно Церкви.

Каноническая система организаций церкви, такимъ образомъ недостаточна для общественного служенія Церкви среди иновѣрного и невѣрующаго большинства. Здѣсь на первое мѣсто по своей цѣлесообразности выдвигается система организаций братствъ-орденовъ, связывающая христіанъ по сродству ихъ профессій и специальностей въ интересахъ церкви. Безъ максимальнаго развитія и усиленія этой системы не одержать Церкви нужныхъ побѣдъ на обширномъ полѣ христіанизаціи всей жизни.

Какъ ни труденъ, какъ ни длителенъ этотъ христократической процессъ преображенія космической, языческой, христоборческой системы жизни въ жизнь, сообразную съ духомъ евангелія, ни отдѣльный христіанинъ, ни вся церковь не могутъ не жить надеждой, что они созидаются здѣсь на землѣ, въ этой грѣшной и несовершенной средѣ, нѣкій Градъ Божій, спасаютъ не только свои отдѣльныя души, но спасаютъ и свою грѣшную общественность, свою общую жизнь и все свое общее историческое творчество, совершаютъ не только личное, но и совмѣстное общественное спасеніе во Христѣ, творять новую теократію — христократію.

A. Карапашевъ

14. VI. 1934.

КРИЗИСЬ ИСКУССТВА

При окончательномъ подсчетѣ завоеваній и утратъ въ области духовныхъ и культурныхъ цѣнностей нашей эпохи въ общемъ итогѣ приходится снести на дефицитъ одну величайшую цѣнность.

Всякій кому дорого искусство, кто сознаетъ его первенствующее значеніе въ культурѣ человѣческой, и для культуры, кто живеть съ нимъ и въ немъ, не можетъ съ глубокой скорбью и тревогой не осознать, исходя изъ высшаго критерія міровой іерархіи цѣнностей, что нынѣ искусство во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и отрасляхъ снизилось во всемъ своемъ уровнѣ, уменьшилось въ удѣльномъ вѣсѣ, снижается и мелчаетъ все больше и больше.

Во всѣхъ областяхъ искусства встрѣчаются, конечно, и хорошия произведенія и недюженные таланты, но великаго искусства больше нѣть.

Почему его нѣть? Вѣрнѣе, больше нѣть? Можетъ ли оно быть? Или уже не можетъ? Или теперь, не можетъ, въ нынѣшней установкѣ жизни и культуры, и почему не можетъ? И это не зависито отъ природной одаренности отдѣльныхъ индивидуальностей.

Это — великая, глубокая, тревожная проблема, вѣрнѣе рядъ проблемъ неразрывно связанныхъ съ сознаніемъ тѣхъ пустотъ и неблагополучій въ духовной жизни (мы уже не говоримъ объ устроеніи земной), которымъ мы испытываемъ, чувствуемъ и переживаемъ какъ сыны нашего вѣка.

Озаглавивъ нашу статью: «Кризисъ искусства» мы ясно сознаемъ, что эти слова могутъ вызвать недоумѣніе.

Намъ скажутъ: искусство, какъ самое яркое выявленіе культуры народа является отраженіемъ мыслей и настроеній той или иной эпохи, и какъ таковое оно подвластно конечно общему закону исторической эволюціи. Вполнѣ естественно, что каждая эпоха не можетъ не создавать свои, соответствую-

щія ей, естетическая понятія и формы. Формы эти м'яняются подобно тому, какъ движется и м'яняется все въ потокѣ истории. Пачасет. Течеть и м'яняется философская, научная мысль. Если говорить о «кризисѣ», то послѣднія на своеемъ пути развиваются подъ знакомъ почти безпрерывнаго кризиса, что не означаетъ ни въ какомъ случаѣ кризиса науки вообще какъ таковой.

Но если принять этотъ терминъ (какъ это часто дѣлается) по отношенію къ смѣнѣ научныхъ законовъ и методовъ, то понятіе о кризисѣ въ сферѣ *религіи, морали и искусства*, являющихся *тремя основами жизни чувства* нельзя по природѣ своей приравнять ни къ какому сдвигу въ сферѣ научной мысли (*).

Въ этой сферѣ чувствъ истина является постулатомъ въ противоположность законамъ основаныемъ на опытѣ и доказательствѣ въ области научной мысли. Въ сферѣ чувствъ есть абсолютное да, или нѣть.

Поэтому терминъ «кризисъ», примѣняемый у одра большого въ этой сферѣ, въ частности въ искусствѣ, приобрѣтаетъ значеніе весьма къ нему близкое.

Подобный кризисъ есть *полный переломъ*, а не новая слѣдующая ступень развитія, подобно смѣнѣ ступени на пути проливающейся во мракѣ научной мысли, нашупывающей истину, ее завоевывающей и въ ней разочаровывающейся, принимающей и отвергающей ту или другую гипотезу.

Понятіе о *кризисѣ искусства*, о которомъ будетъ идти рѣчь, нами рѣзко противополагается (и это вопреки взглядамъ многихъ историковъ искусства) понятію даже самой рѣзкой смѣны въ порядкѣ эволюціи. Оно означаетъ *полный срывъ, гибель абсолютная утраченной великой цѣнности, а не низведеніе или обезцѣненіе* прежней, временной иллюзорной, отжившей опровергнутой цѣнности въ силу появленія и признанія *новой ее смѣняющей*, какъ это имѣть мѣсто въ истории научныхъ законовъ (**).

О подобномъ кризисѣ, вѣрнѣе двухъ моментахъ *кризиса искусства* христіанской эры мы и будемъ говорить, о двухъ глубокихъ взрывахъ изъ самыхъ нѣдръ, а не о кризисахъ въ

*) И это безъ всякаго противорѣчія съ законами исторической перспективы и съ объективной исторической оцѣнкой явлений.

**) Научная теорія Ренана, Штраусса, Соломона Рейнака, Гюю («*l'Irrligion de l'Avenir*»), и друг., открывшія штурмъ по цитадели религіи ставили вопросъ бытія или небытія религіи вообще — бытіе или не бытіе, приводя такой альтернативой къ черной безднѣ въ сферѣ чувствъ путемъ уничтоженія цѣнности окончательно незамѣнимой и это въ порядкѣ кризиса.

искусствѣ въ отдельныя эпохи, что привело бы къ очерку отдельныхъ школъ и теченій, короче къ очерку исторіи искусства, отнюдь не входящему въ нашу задачу.

Тема о кризисѣ искусства столь широка, сложна и многогранна, что за недостаткомъ мѣста приходится не раскидываться въ ширь, а идти въ глубь, заостряя тему на самомъ существенномъ и, на сей разъ, ограничивая ее *пластическимъ искусствомъ*. Такихъ срываовъ, кризисовъ пластического искусства христіанской эры мы считаемъ *двумъ*.

Первый ознаменовалъ собой конецъ подлинной религіозной живописи, наступившій въ эпоху Возрожденія. Второй кризисъ искусства мы усматриваемъ въ нашей современной эрѣ: кризисъ глубочайшій, параличъ, породившій свое-го рода *эсхатологію* искусства.

Надо ли говорить о томъ, какую отвѣтственность беремъ мы на себѣ и до какой степени заостряетъ основную мысль, говоря объ эпохѣ Возрожденія, столь ослѣпительной по блеску талантовъ, что она представляла собой кризисъ не въ искусствѣ, а *самого искусства*.

Подобно тому какъ врачъ усматриваетъ будущій параличъ въ измѣненіи рефлексовъ зрачка — признакъ обреченности больного, несмотря на кажущееся цвѣтущимъ его здравье, мы усматриваемъ по яснѣмъ признакамъ въ этой виѣшне блестящей эрѣ искусства его будущій закатъ — процессъ измѣряемый, конечно, столѣтіями.

* * *

Для раскрытия сути первого изъ двухъ названныхъ кризисовъ, надо подняться на двѣ самыя высокія вершины горнаго кряжа искусства, съ ихъ высотъ многое станетъ ясно, откроется широкая даль.

Какимъ было искусство до Возрожденія, какова его природа, его значеніе, и какова природа искусства Возрожденія, первое искусство, умертвившее, поразившее его въ самое сердце и уже во всякомъ случаѣ *не развившее и неусовершенствовавшее* «искусство примитивное», какъ мы читали во многихъ учебникахъ и трудахъ по исторіи искусства (*). Неудивительно, что въ связи съ этимъ, залы съ примитивами въ музеяхъ обычно рассматривались какъ залы «приготовитель-

*) Мы увидимъ изъ послѣдующаго, какое поистинѣ изумительное недомысліе заключало въ вѣкахъ это писніе «примитивъ», заключающее въ себѣ представленіе о послѣдующей ступени болѣе совершенного достиженія, болѣе *арѣлаго*, болѣе высокаго искусства, какимъ въ этомъ представлѣніи является, конечно, эпоха Возрожденія.

наго класса» въ сравнениі съ залами картинъ Возрожденія.

Слѣдя традиціямъ и завѣтамъ Востока, искусства Асиріи, Халдеи, Египта и наравнѣ съ ними Христіанское искусство до эпохи Возрожденія было религіознымъ въ самомъ широкомъ и глубокомъ смыслѣ слова, т. е. изобразителемъ міровыхъ идей въ аспектѣ религіознаго міросозерцанія. Высокое назначеніе этого религіознаго искусства заключалось въ символическомъ отображеніи трансцендентнаго міра божественныхъ истинъ Евангельскаго слова. Подобное заданіе требовало соответствующей темы *одухотворенной формы* высочайшей по совершенству, глубокой по значенію, подчѣсъ ослѣпительной по роскоши (*), что и повлекло за собой соответствующую технику и выборъ матеріяла какъ средства выраженія религіозной мысли (замѣтимъ, что восточные атавизмы и традиціи, коренящіяся въ русскомъ народѣ, содѣйствовали сохраненію этой формы въ Россіи даже послѣ наступившаго въ Европѣ кризиса).

Подымаясь на вершину не будемъ задерживаться тамъ, гдѣ это религіозное искусство было еще во власти античнаго стиля (живопись катакомбъ и самыхъ древнихъ мозаикъ и фресокъ) и на склонѣ внизъ, когда оно стало проникаться античнымъ духомъ Возрожденія.

Исторія не знаетъ такого момента въ искусствѣ, какъ эпоха религіозной живописи до Возрожденія, когда выявилось бы болѣе тѣсное сліяніе *цѣли, средство и темы* въ искусствѣ.

Въ настоящее время оно отвѣчаетъ потребности «какъ» и только «какъ» въ большинствѣ случаевъ, а рѣдко «что», и менѣе всего «для чего».

Въ эту эпоху «что», и «для чего» мыслились неразрывно вмѣстѣ: это была *неразрывная триада* въ сферѣ художественныхъ представлений.

«Что»: Богъ, Богородица, Святые, небесныя сферы рая. «Для чего» — для христіанской вѣры, религіи и церкви. Объектъ и цѣли обусловили *средство* и орудіе, матеріяль, играющій въ искусствѣ, гораздо болѣе, чѣмъ думаютъ, рѣшающую роль.

Матеріяль религіозной живописи былъ указанъ стѣной храма. Форма изображенія на вертикальной прямой или полукруглой плоскостной архитектурной поверхности опредѣлялась мудрой и глубокой мыслью — *девумя измѣреніями*, исключающими третью измѣреніе какъ запретный плодъ, содержащей въ себѣ соблазнъ и опасности иллюзіи и реальности, обмана зрѣнія.

Матеріяль и форма, техника, архитектурность компо-

*) Мозаика.

зиції, требуюча строгой, подчеркнутой, обобщенной линії, все то, что считалось неумълостью, примитивностью — отсутствие перспективныхъ сокращеній плановъ и линій, отсутствие свѣта-тѣни, отсутствие гибкости въ движеніяхъ, отсутствие индивидуальности въ выраженіи лицовъ схематически сведенныхъ къ одной формулѣ глазъ, рукъ и ногъ, трактовки одѣяній, упрощенность фона нарочито сведенного къ одной золотой поверхности — все сводилось къ одной общей поставленной задачѣ, къ одной руководящей главной *идѣї*: *Temps absolu* — вѣчность духа, души — такова доминирующая, отвлеченная идея, которая не укладывается въ понятія о перемѣнчивыхъ формахъ земного бытія и, которая не мирится съ идеей пространства и времени, изображеніемъ случайныхъ движеній тѣла, случайной игры взора, случайной игры цвѣта и свѣта, случайного пейзажа, случайного сюжета, повѣствовательного мотива, взятаго изъ реальнаго міра.

Эта отвлеченная идея конкретизируется въ двухъ видахъ, въ планѣ виѣшняго изображенія въ ту эпоху:

Въ Ритмъ и Символь.

Ритмъ во всемъ архитектурномъ построеніи композиції; ритмъ объемовъ, музыкальной гармоніи линій и красочныхъ поверхностей, ритмъ въ мудрому соотвѣтствіи и равновѣсіи частей (въ линейномъ ихъ обрамлениі), сведенныхъ къ цѣлому, закономѣрному построенію; Ритмъ — однообразная повторность, математическая логика, величавое спокойствіе, равновѣсіе и соотвѣтствіе, дающее впечатлѣніе безконечности, вѣчности, неизмѣнности, *самъ по себѣ* носиль въ художественныхъ представленияхъ той эпохи (а равно и въ Египетскомъ искусствѣ) *великую мистическую тайну* нѣкіихъ высшихъ непреложныхъ законовъ, которыми управляется движение свѣтиль и механика мірозданія.

Поскольку Ритмъ заложенъ былъ въ основу религіозной живописи, постольку онъ опредѣлялъ ея религіозное значеніе.

Ритмъ мыслился какъ духъ, духовный элементъ, заключенный въ самой формѣ изображенія, даже вѣ вопроса о содержаніи изображенія. Онъ *самъ по себѣ* былъ призванъ дѣйствовать на мысль и эстетическое сознаніе независимо отъ фабулы, темы, повышавшихъ до предѣльной высоты въ искусстве той эпохи его непосредственное дѣйствіе.

Ритмическая построенія композицій, развивающіяся правильными волнами и кругами отъ центра къ периферіи, симметрія, равновѣсіе частей, правильность чиселъ и интерваловъ въ подобномъ искусствѣ были словно подчинены нѣкой вѣчной, творческой, мудрой, вѣшней *мировой волѣ*, отобра-

женной въ художественномъ твореніи, воли, дающей образъ свою особую жизнь и свое *безпрерывное движение*, столь же постоянное, сколько закономѣрное (и быть можетъ гораздо болѣе убѣдительное, чѣмъ изгибы торсовъ у Микель Анджело).

Христіанская фреска — это міръ, *микрокосмъ*.

Въ этомъ аспектѣ міровыя идеи могли получить свое совершенѣйшее въ исторіи всего искусства выраженіе. Этому способствовалъ всемѣрно на ряду съ ритмомъ второй неизмѣнныи, и основной принципъ, заложенный въ искусствѣ той эпохи — *Симеолъ*.

Символическое изображеніе матери въ художественномъ представленіи той эпохи въ смыслѣ символики линій, красокъ, формъ, должно было очищать материю изображаемаго сюжета, или облика отъ реальныхъ, случайныхъ, преходящихъ элементовъ, подлежащихъ чувственному воспріятію, наблюденію, изученію глаза и *одухотворять материю* путемъ отбора, синтеза, обобщенія и прохожденія образа черезъ сферу ментальную, духовную, черезъ сферу творческой вдохновенности мастера самого высокаго порядка (*).

На такомъ принципѣ основана была вся *символика красокъ*, вся красочная іерархія отъ золота, бѣлиль и киновари до темныхъ гаммъ охры и зелени. Отсюда радужныя краски райскихъ сферъ, огненные херувимы, словно растворяющіеся въ небесномъ заревѣ, и, наконецъ, ни одной краской не могущій быть изображенъ мъ, сіяющій въ бѣлой ризѣ, со сверкающими лучами золотого «астиса», образъ Спасителя.

Художественное изображеніе, такимъ образомъ, ритмъ и символикой очищенное, просвѣтленное, обобщенное, дѣлалось доступнымъ сверхчувственному духовному воспріятію — *духовному оку*. Этимъ самъмъ оно пріобрѣтало значеніе *высшаго творенія*, и вызывало *высшаго порядка эмоцію*.

Отсюда, на основаніи этихъ принциповъ, и вся сдержанность, обобщенность и символика въ изображеніи самихъ эмоцій, которое въ искусствѣ самаго строгаго типа той эпохи не считалось вообще допустимъ (**).

Въ этомъ искусствѣ, въ статичности, іерархической неподвижности, «окаменѣлости» (какъ часто принято выражаться), надо усматривать *внутреннюю динамику* ритма въ противоположность темѣ, которая является *статическимъ* мсментомъ.

Во времени — тема, фабула, изображаемый эпизодъ являются моментомъ *случайнымъ, преходящимъ* въ противопо-

*) Изъ этого явствуетъ, насколько это понятіе символического изображенія глубже понятія стилизованной формы.

**) У Джіотто, послѣдняго изъ могиканъ великой религіозной живописи, и на иконахъ лучшей эпохи, эмоціи вырѣжались въ монументальной формѣ синтетического стиля.

ложность вѣчной идеи, заключенной, какъ мы указали, въ символикѣ и ритмѣ.

Только подобная форма искусства могла быть въ представлениі эпохи достойной изобразительницей трансцендентнаго міра идей и понятій, религіозныхъ вѣрованій, чувствъ и догматовъ, только этимъ нарѣчіемъ линій и красокъ, могущихъ быть поясненными.

Всякій реалистический элементъ, всякая произвольная художественная затѣя не могли не считаться профанаціей.

Въ связи съ этимъ характеромъ и заданіемъ искусства, послѣднее строго охранялось путемъ соблюденія двухъ важнѣйшихъ принциповъ.

1) Канонами искусства, не терпящими ни вольнаго толкованія, ни произвола индивидуального творчества (*).

2) Жреческимъ служеніемъ искусству. Познаніе держалось въ тайнѣ какъ и во всѣхъ религіяхъ, и во всѣхъ религіозныхъ искусствахъ древнихъ культуръ, оно было привилегіей избранныхъ и посвященныхъ; оно держалось надъ сферой пониманія толпы и только черезъ символы и ритуаль низводилось къ уровню человѣческаго разумѣнія. Художники, контролируемые и отбираемые путемъ строгаго отбора, были жрецами наравнѣ съ жрецами науки, астрономами, философами, теологами и были служителями религіи и церкви, и наравнѣ съ ними науки.

Этимъ устанавливалась связь, неразрывная связь искусства съ религіей и съ наукой.

Въ связи со смѣнѣй всѣхъ понятій, идей, уклада жизни, міровоззрѣнія, убѣжденій, въ связи съ гуманистическими вѣяніями новой эпохи, кризисъ съ эпохи Возрожденія явился крушеніемъ и всего міра художественныхъ представлений, са мыхъ основныхъ принциповъ искусства.

Природа новаго искусства видоизмѣнила и самый процессъ восприятія художественного изображенія. Отнынѣ денные лучи отъ воспринимаемаго художественного изображенія преломлялись лишь въ физическомъ фокусѣ глаза, и воспринятые мозговыми центрами давали зрительную эстетическую эмоцію.

Лучи духовные, излучаемые предшествующимъ религіознымъ искусствомъ, преломлялись въ глубоко лежащемъ духовномъ внутреннемъ фокусѣ — и давали эмоцію углубленно созерцательную, давали мечтательно-мистическое молитвенное настроеніе.

*) «Non est imaginum structura pictorum inventio, sed Ecclesiae Catholicae probata legislatio et traditio». Постановленіе Никейскаго Собора.

Кризисъ обнаружился одновременно во всѣхъ планахъ — виѣшнемъ и внутреннемъ.

Въ планѣ виѣшнемъ произошла смына оптическаго закона въ связи съ пріятіемъ третьаго измѣренія. Оно ввело въ искусство реальныя и выпуклыя формы человѣческой фигуры и пейзажа, перспективное сокращеніе къ одной точкѣ схода, обусловило обманъ зрѣнія, иллюзію дѣйствительности, «прорыва» поверхности стѣны.

Въ связи съ этимъ въ планѣ композиціи глубокое по смыслу, и сложное по содержанію, ритмическое построеніе и концепція символического порядка, замѣнились заданіемъ иного, болѣе низкаго порядка эффектной компановки картины.

Достигнуто было, и въ высокой мѣрѣ, то, чего изъ принципа избѣгали въ предшествующую эпоху (*).

Не менѣй сдвигъ произошелъ и въ планѣ внутреннемъ.

Какъ разрывной снарядъ взорвалъ весь міръ художественныхъ представлений, провозглашенный Леонардо да Винчи, ожесточеннымъ врагомъ дрѣвнихъ каноновъ принципъ, что композиція должна имѣть цѣлью изобразить «наиболѣе удачно выбранный моментъ какого либо дѣйствія» (Тайная вечеря, Леонардо). Это заключало въ себѣ приговоръ, вынесенный новымъ искусствомъ всей художественной эпохѣ, всему художественному міровоззрѣнію.

Все заданіе свелось къ изображенію того, или иного дѣйствія, эпизода, переживанія съ повышеннымъ реализмомъ и наибольшей убѣдительностью психологического элемента.

Полный разрывъ со старымъ міромъ художественныхъ формъ и представлений, конечно, ярче всего выявился и отразился въ той сферѣ, въ которой ярче всего проявилась художественная идеология прежней эпохи, а именно въ сферѣ религіозныхъ представлений и концепцій.

Уже не говоря объ изображеніи самого Божества въ реальныя формы Богочеловѣка, а постепенно (подъ вліяніемъ идей гуманизма) и въ простой человѣческій образъ, утратившій всѣ символические и божественные признаки, наконецъ, въ образъ Аполлона и Эфеба (подъ вліяніемъ увлеченія классической древности), уже не говоря о превращеніи облика Богородицы въ портретное изображеніе свѣтлокудрой красавицы или черноокой Римлянки, или Испанки, согласно съ представлениемъ о женской красотѣ въ той или иной странѣ — глубокій переломъ въ искусствѣ ярко сказался и въ концепціи религіозныхъ темъ, какъ во виѣшней формѣ, такъ и во

*) Незнакомство съ законами перспективы въ ту эпоху, какъ известно, вполнѣ опровергнуто.

внутреннемъ содержаніи (*). Наиболѣе показательнымъ монументомъ, выявляющимъ неразрывную связь прочными узами связавшую искусство съ земными формами и представлениями, является періодъ временного возврата свѣтскаго языческаго реалистического искусства Возрожденія (эпохи Медичи) къ религіознымъ истокамъ среднихъ вѣковъ и это подъ вліяніемъ громовыхъ обличительныхъ рѣчей и костровъ Саванароллы.

Искусственно пестрый свѣтъ волшебнаго фонаря проектировался на забытые темы мозаикъ и древнихъ соборовъ. Въ этомъ ложномъ свѣтѣ заиграло подражательное религіозное искусство: скорбные, радостные, патетические, псевдомистические, въ реальныя формы облеченные, религіозные забытые образы, прославленные на новомъ нарѣчіи, подчасъ сложнѣйшихъ аллегорій и живописныхъ композицій. Въ полную противоположность ритмическимъ и символическимъ построеніямъ древней стѣнописи или иконы съ ихъ величавымъ покоемъ разрабатывались самыя разнообразныя психологическія темы на религіозные сюжеты, являющіеся для нихъ предлогомъ; темы, повергающія зрителя въ атмосферу человѣческихъ земныхъ волненій, страстей, горестей, ликованій и нерѣдко доходящихъ до пароксизма драмы, или истерической возбужденности.

Искусство, окунувшееся въ реальный, земной міръ, не будучи болѣе въ состояніи подняться къ горнему міру художественныхъ идей среднихъ вѣковъ и начала христіанской эры въ угоду времени заигрывало съ мистикой на театральныхъ подмосткахъ новаго лже-мистического, далеко не всегда искренняго, религіознаго искусства. Пережитки мистического элемента выродились въ надуманность и слащавость (**).

Постепенно искусство въ связи съ возрастающимъ увлечениемъ живописью для живописи стало сводиться къ прямому заданію колорита, къ эффектному распределенію красочныхъ пятенъ, къ созвучию красочныхъ гаммъ, къ живописному мастерству. Глазъ художника и зрителя, упражняемый въ новомъ направлениі, отвыкалъ познавать художественные образы, художественную мысль и языкъ, если не усмѣривалъ въ нихъ сходства съ видимымъ міромъ реальныхъ формъ прелѣстительныхъ въ ихъ живописномъ или скульптурномъ преломленіи и отображеніи: наступило царство картины. Религіозныя темы были однимъ изъ ея сюжетовъ, въ которыхъ

*) Мы не касаемся сложнаго вопроса о значеніи религіознаго произведенія искусства какъ предмета культа.

**) Мистический сюжетъ сбрученія Св. Екатерины съ Христомъ на картинѣ Корреджіо въ Луврѣ.

Божество играло роль *персонажа* наравнѣ съ другими картинаами, сюжетами, другими персонажами, а иногда просто красиваго красочнаго пятна (въ какой нибудь *Pieta*), вкомпанованнаго въ общій красочный аккордъ.

Мелодія міра замѣнила глубокіе звуки органа, хорошаго пѣнія умершаго искусства; отдѣльныя свѣтила талантовъ съ ихъ созвѣздіями замѣнили сіяющій млечный путь соборнаго служенія искусству; вдохновеніе художника — субъективное, единоличное замѣнило комплексъ вдохновенныхъ творческихъ силъ къ одной цѣли, но не только цѣли, а къ одному наивысшему идеалу устремленныхъ (*).

Мы постарались въ общихъ чертахъ раскрыть природу двухъ другъ другу противоположныхъ искусствъ. Въ чёмъ же заключается сама сущность кризиса искусства, вообще, имѣвшаго мѣсто въ связи съ этимъ кризисомъ въ искусствѣ? Резюмируемъ нашу мысль: видоизмѣнился видъ искусства и въ связи съ этимъ значение и природа искусства въ широкомъ смыслѣ слова.

Ранѣе вѣшнее, чистое искусство (*le grand art*) Востока, Египта, Христіанское искусство (греческое занимаетъ особое положеніе) тянулось въ идеалѣ своеемъ отъ земныхъ формъ, служащихъ ему въ преображенномъ ихъ видѣ, молитвенныхъ нарѣчіемъ, строго въ чистотѣ своей соблюдаемомъ, иѣ превыше многое самого искусства стоящему началу, иѣ тому, что само по себѣ *«sublime»*.

Искусство силилось и стремилось явиться прославленіемъ высшей міровой идеи и Божества на своемъ человѣческомъ нарѣчіи въ общемъ соборномъ порывѣ и на достойномъ соответствующемъ нарѣчіи. Искусство эпохи Возрожденія въ прославленіи своемъ человѣка и міра земного, земной твари и плоти, прославляя обликъ человѣка, его переживанія, страсти, аффекты, сязало себя съ человѣкомъ и міромъ земными тѣсными узами и, раздѣляя ихъ перемѣнчивую судьбу, въ судьбу ихъ было втянуто. (Подобно тому какъ въ Греціи въ судьбу людей были втянуты боги Олимпа). Искусство стало въ зависимость отъ судьбы земныхъ — человѣка и человѣчества, оторвавшись отъ началъ и идей стоящихъ вѣнъ и выше превратныхъ земныхъ судебъ, выше личного внутренняго міра и личныхъ переживаній, выше *самого міра*.

Кризисъ выявился въ *превращеніи*, которое мы и называемъ *первыми кризисомъ искусства*. Не будучи въ состоя-

*) Утрату этой цѣнности можно понять въ твореніяхъ Рафаэля, несмотря на свой геній, никогда не достигшаго ни высотъ, ни глубинъ прежніяго искусства.

ні тянутся «vers le sublime», къ началу выше искусства стоящему, отчасти сознательно отъ него отвратившееся, искусство, погрузившееся въ космость, само стало *сублимацией міра* и какъ таковое стало *сублимировать все, рѣшительно все, безъ исключенія*.

Какъ въ огромномъ словарѣ оно стало искать темы для вдохновенія, предметъ для сублимациі, (а подчасъ и для рабскаго подраженія, копіи найденного мотива) — сублимациі, такъ какъ объектъ никогда не совершененъ въ своей голой правдѣ, всегда ниже художественного о немъ идеализированаго представлениія, а подчасъ и вовсе уродливъ и только въ отображеніи художника дѣлается красивымъ.

Въ этомъ заключается природа искусства. Послѣ кризиса оно сублимируетъ *все*, начиная съ видимой природы, пейзажа, со сложныхъ переживаній, человѣка и его облика, кончая всѣми видами преступленія и разврата — искристой проституткой, домами терпимости (Тулузъ Лотрекъ), овошью, селедкой на тарелкѣ.

Искусство стало отображеніемъ въ вѣчно текущихъ водахъ рѣки всего что происходитъ на берегахъ, на землѣ — людей, городовъ, природы предметовъ. «Мой талантъ можетъ, ни передъ чѣмъ не останавливаясь, отобразить, сублимировать все» — говорить художникъ.

Во что это вылилось и что получилось — будетъ выяснено во второй главѣ.

* * *

Будучи втянутымъ, какъ мы сказали, въ силу новой природы своей, въ судьбу человѣческой жизни, искусство отпраздновало пиръ блестящей эпохи Возрожденія, прославивъ земныхъ владыкъ, воеводъ, сраженія и пышный бытъ дворцовъ, расшалившись вмѣстѣ съ утонченными шалунами и развратниками 18-го вѣка; отобразивъ бытъ буржуазіи и крестьянства оно вовлеклось въ бурю соціальныхъ вопросовъ оно омѣщанилось заодно съ литературой и, наконецъ, очутилось лицомъ къ лицу съ *демократіей*, и, своимъ кровнымъ врагомъ, *позитивной наукой*, владычицей нашего времени.

Какъ оно свело съ ней счеты, весьма показательно; но раньше приведемъ вкратцѣ, за недостаткомъ мѣста, тревожные мысли и прогнозы цѣлой плеяды ученыхъ, высказывавшихъ мнѣніе относительно мрачныхъ судебъ искусства въ связи съ эволюціей культуры, опираясь, то на физіологію, то на исторію, то на психологію. Отсюда цѣлая эсхатологія искусства.

По мнѣнію однихъ, культь красоты жизни все болѣе убивается; обликъ, формы, тѣла человѣческія уродуются, выражаются въ современной цивилизаціи. Дарвинъ, Гербертъ, Спенсеръ, Ренанъ усматривали источникъ искусства въ желаніи у примитивныхъ народовъ, и у грековъ хвалились красотой и силой, и въ гордости физической красоты. Тэнъ точить слезы, вспоминая о красотѣ жизни, и людской породы Еллиновъ; нынѣ человѣкъ, бытъ, улица — все уродуется. Сама исторія, говорять другіе, работаетъ противъ красоты и искусства — нѣтъ болѣе романтики, эпопеи. Смертельный гредъ причиняютъ искусству и политическіе, экономическіе факторы; искусство популяризуется, демократизируется. Толпа, привлеченная нынѣ къ радостямъ искусства, бывшаго ранѣе удѣломъ элиты, снизить діапазонъ предложенія спросомъ иного типа. Искусство создано для элиты, а не для толпы (Ренанъ, Шереръ, Гартманъ).

Исторія работаетъ во вредъ искусству еще и потому, что ведеть нынѣ къ торжеству демократіи, къ общей нивелировкѣ, а въ этомъ заложена огромная опасность. Верхи снизятся, низы поднимутся, общее нивелированіе убьетъ красоту.

Съ другой стороны демократизация культуры не сможетъ не повлиять на искусство, уничтожая капиталъ и мѣценатство, покровителей, собирателей искусства, элиту общественную и роскошь быта.

Наконецъ въ сферѣ моральной губительно отражается на искусствѣ грубая, все возрастающая, страсть гаживы и «американизма», распространяющіе на духовную и художественную культуру тлетворное вліяніе.

Таковы, въ самыx общихъ чертахъ, главные доводы пессимистовъ.

Мѣсто не позволяетъ мнѣ выступить въ ихъ спорѣ съ учеными, защищающими болѣе оптимистическую точку зреянія. Скажемъ только, что если каждый изъ вышеприведенныхъ взглядовъ можетъ подлежать оспариванію, и если подобные доводы въ отдельности не могутъ вполнѣ убѣдить въ непосредственной опасности грозящей гибелью искусства, то совокупность приведенныхъ факторовъ несомнѣнно приготовили почву, создали фонъ для трагического развертыванія событий, и кризиса искусства современной эпохи.

Обостреніе кризиса на этомъ фонѣ обусловлено было факторомъ наиболѣе серьезнымъ, а именно вліяніемъ позитивныхъ наукъ на художественное міровозрѣніе. Яль было впрыснутъ первоначально теоріями о природѣ самого искусства. Научно-философскія теоріи эволюціонистовъ и «критицистовъ» строились на психо-фізіологическомъ анализѣ происхожденія художественного творчества. Одни сводили его къ

понятю *игры*, быть можетъ полезному гигієническому упражненію высшихъ способностей человѣка, но, самой по себѣ, ни пользы, ни цѣли не преслѣдующей. Понятіе объ искусствѣ сводилось къ пустой забавѣ, подобной игрѣ ребенка, или звѣря (Спенсеръ); къ свободной игрѣ воображенія (Кантъ). Въ этомъ отношеніи искусство противополагалось наукѣ — нача-лу полезному (Ренанъ).

Становясь на строго научную почву Герберть Спенсеръ и Grand Allen доказываютъ путемъ теоріи процесса эволюціи связь закона художественного творчества съ зоологическими инстинктами игры и инстинктомъ борьбы. Grand Allen видитъ родство чувства красоты красокъ съ сексуальнымъ инстинктомъ (*selection sexuelle*) въ своей «*Esthétique physiologique*».) Въ связи съ этимъ находится теорія о сексуальномъ инстинкѣ, какъ о важнѣшемъ факторѣ художественного творчества, широко разработанная Фрейдомъ.

Аналогичные теоріи господствовали во Франціи (Cousin, Jouffroy). Въ Германіи Шопенгауеръ усматривалъ въ искусстве лишь утѣшительницу въ земныхъ горестяхъ. Ренувье, предоставляя въ искусство неограниченную свободу воображенію, не подчиняетъ послѣднее никакимъ сдерживающимъ началамъ, никакому контролю морали и разума, считая, что искусство нельзя «*prendre trop au serieux*», какъ безответственную игру и забаву.

Къ этому присоединилась еще другая теорія охватившая всю Европу, опровергающая теорію эволюціонистовъ. Согласно этой теоріи искусство есть ни что иное какъ выявленіе жизни, жизненный процессъ; съ жизнью оно связано, какъ и принципъ морали. Оно является гимнастикой нервной системы, гимнастикой ума; оно займетъ мѣсто исчезнувшей религіи, послѣдніе пережитки которой будутъ сметены наукой. Четыре главныя потребности въ жизни: дыханіе, питаніе, движение и продолженіе рода (любовь), всѣ эти функции должны служить объектомъ для эстетическихъ эмоцій и вдохновеній — «*le principe de l'art est dans la vie même*». Все что съ жизнью связано имѣть эстетическое значеніе, оправданіе и смыслъ. «*Elargissez votre Dieu!*» восклицаетъ Гюйо, яркій поборникъ этой теоріи и столь же яркій противникъ религіи.

Отсюда логическимъ послѣдствіемъ является *апологія уродливаго* въ искусстве. Разъ есть въ жизни уродливая сторона, то и уродство не можетъ не быть эстетично, пройдя черезъ процессъ творчества. Уродство исчезаетъ передъ лицомъ правды.

Значеніе подобныхъ теорій о природѣ искусства, подъя-
ствовавшихъ на цѣлую эпоху, и, непосредственно или подсоз-
нательно дѣйствовавшихъ на художественный міръ, — не
требуютъ доказательства. Онѣ лишили искусство его глубо-

чайшаго значенія, его серъезнаго характера, его отвѣтственности и главной миссіи, оторвавъ его отъ духовныхъ истоковъ, и онѣ не могли не возмѣтъ два важнѣйшихъ результата: онѣ развили широкій диллентантизмъ, безответственность, распущенность (попутно уничтожая школу и дисциплину) съ одной стороны, съ другой расширили до безпредѣльности сферу художественной продукции, включивъ въ изображеніе міра всѣ его образы безъ исключенія, разнуздавъ и всѣ ранѣе существовавшія реалистическая тенденціи, включая (на зло филистрамъ) и самыя уродливыя могущія быть сублимированными личнымъ талантомъ.

Искусство стало въ непосредственную зависимость отъ уровня личности его индивидуального творца, его морального, интеллектуального облика. Безконечно ушло искусство какъ отъ каноновъ, такъ и отъ священнаго жреческаго служенія ему и первоначальной миссіи.

Во власти такой идеологии искусство, пройдя черезъ цѣлый рядъ эволюціонныхъ процессовъ, столкнулось въ концѣ концовъ съ современнымъ индивидуумомъ новѣйшей формациіи художникомъ. Что это за люди эти художники, эти трубыщіе побѣдоносный маршъ ударные батальоны съ ихъ команднымъ составомъ, подчасъ властители думъ, и пророки?

Одни изъ нихъ, сыны своего времени, находятся во власти люцифера и имъ заворожены. Сколько по верхамъ науки (и это наиболѣе культурный элементъ), увлекаясь современными гипотезами, щеголяя научнымъ скепсисомъ, презирая бредни метафизики, и конечно, религіозное чувство, этотъ типъ художника, ущербный въ своемъ міросозерцаніи и творчествѣ, вмѣщаетъ въ себѣ *противоестественное сочетаніе мечты съ материализмомъ и позитивизмомъ*, потому мечты убогой и бесплодной. Другіе, наоборотъ, всецѣло отмежевываются отъ науки, но столь же поверхностно, какъ и первые, ею пользуются; провозглашая свое право быть полными неучами, они преисполнены пафосомъ обскурантизма. Красоту они ищутъ «нутромъ» и, подчасъ убогимъ, инстинктомъ и ничего другого имъ не нужно — ни школы, ни науки, ни религіи; у нихъ своя наука, своя религія — рѣзецъ и палитра.

Потерявъ устои моральные и религіозные, растерявшись въ традиціи и завѣты прошлаго, находясь подъ вліяніемъ обольстительныхъ теорій *Übermensch'a* и сверхъ эгоизма, этотъ современный художникъ въ игрѣ съ искусствомъ, и личной свободой, преисполненный чувствомъ самоувѣренности и безответственности, со своимъ маленькимъ душнымъ личнымъ міркомъ, находится съ другой стороны во власти *Аrimана*, погружаясь во внѣшній слой современной культуры съ ея ослѣпительнымъ для него блескомъ и достиженіями, вкушая

плоды ея съ чувственной и жадной страстью и аппетитомъ, съ языческимъ прославлениемъ ея благъ, прелестей, прогресса, и машинного темпа.

Отсюда: пресыщеніе, скука, наркотики, развратъ, сади-ческое глумленіе надъ красотой Божьей твари и женского тѣла, подчасъ бѣгство отъ міра въ царство болѣй фантазіи, дурманной грэзы; отсюда тоска по примитивной культурѣ дикихъ народовъ, извергшее влеченіе къ дѣтскому и псев-допримитивизму, отсюда угаръ кофеенъ, кабаковъ, танцу-лекъ и грубой богемы, давно всякой романтики лишенной. Отсюда, наконецъ, расцвѣть въ этой тлетворной атмосферѣ *«des fleurs du mal»*, мозговыхъ аберрацій, прикрытыхъ трес-кучими лозунгами искусства будущаго и болѣй идеологіей; отсюда же и все убожество и стерильность современной ху-дожественной мысли, уже не говоря о чувствѣ, царство анар-хіи, распущенности и наглой безответственности.

Если съ горнихъ высотъ величайшаго искусства прошли-аго, възывающаго *потрясеніе всего внутренняго міра* человѣ-ка, стоящаго выше реальностей, выше эмоцій, дающаго неиз-мѣримо болѣе чѣмъ любованіе формой и техническими до-стиженіями и растворяющагося въ высшей религіозной мор-альной сферѣ сознанія, окинуть взоромъ всю продукцію на-шей эпохи, то діагнозъ и прогнозъ становятся до нельзя страш-ными.

При первомъ кризисѣ искусство *снизилось* въ своемъ діа-пазонѣ, но все же оно держалось еще долгое время на боль-шихъ высотахъ въ силу расцвѣтавшихъ на благопріятной поч-вѣ крупныхъ талантовъ, въ силу величайшаго мастерства и традицій школъ, хранящихъ завѣты серьезнаго искусства.

При второмъ кризисѣ, уже раньше сниженное въ своемъ уровнѣ и заданіи, искусство *измельчало*, давая лишь отдель-ныя вспышки угасающаго костра, и, наконецъ, *разверти-лось* и дошло до края бездны.

Заключеніе

Какой же выходъ? Есть ли онъ? Можетъ ли искусство, сбившееся давно съ великаго пути и нынѣ тяжко болѣйшее, отмирающее, стать когда-либо, независимо отъ отдельныхъ вспышекъ, вѣтъ единичныхъ достижений случайныхъ талан-товъ и отдельныхъ эпизодовъ его великой лѣтописи, стать тѣмъ, чѣмъ оно было нѣкогда — служеніемъ высшему началу его вдохновляющему, имъ руководящему и предъявляющему ему строжайшія и высокаго порядка требованія? Возможно

ли надіяться на це, мыслить объ этомъ при такомъ снижені, такъї анархії, такомъ распадѣ, какъ въ самомъ искусствѣ, такъ и въ творцахъ его? Возможно ли расплескавшееся и разлившееся въ своемъ перепроизводствѣ, мутными водами затопляющее весь міръ искусство вобратъ въ единое глубокое русло? Въ какой установкѣ возможно разсмотрѣніе и разрѣшеніе подобнаго вопроса?

Ни единоличная усилія таланта, обреченного на одиночество въ атмосферѣ, насыщенной неблагопріятными, часто враждебными флюидами, ни попытки реставраціи старого, столь же безсмысленныя, сколь безцѣльныя, а потому и всегда убогія, (ибо исторія не терпитъ повторности), ни бесплодные методы борьбы путемъ критики и полемики не могутъ возсоздать великаго искусства. Это необходимо понять и осознать.

Попытки искусственно возсоздать религіозное искусство не могутъ, что мы явственно видимъ нынѣ, не привести къ самыи жалкимъ результатамъ въ столь неблагопріятной атмосферѣ, не говоря о другихъ факторахъ являющихся къ тому препятствіемъ.

Возрожденіе искусства немыслимо безъ измѣненія климата, который могъ бы обусловливать его пышное цвѣтеніе.

Судьба искусства не можетъ разрѣщаться безъ разрѣшенія нѣкіхъ основныхъ проблемъ, безъ существенной перестройки въ тѣхъ областяхъ, въ которыхъ коренится его жизненный нервъ, ибо судьба искусства, въ такой же зависимости отъ структуры всей культуры эпохи, какъ функція каждого органа въ живомъ организмѣ съ функціями остальныхъ.

Пока наука, родная сестра искусства, столь близкая ей по крови, какъ бы ни казалась она по природѣ своей ей чуждой, не выйдетъ изъ мрачнаго тупика позитивизма, и не подниметъ дисциплину мысли и, въ связи съ этимъ, и всю установку личной, политической и соціальной жизни на иной діапазонъ, — до той поры искусство будетъ пребывать въ тѣхъ съуженныхъ границахъ, въ которыхъ оно задыхается нынѣ, — ибо установка по отношенію къ внѣшнимъ феноменамъ міра въ эстетическомъ міроощущеніи всецѣло зависитъ отъ проникающихъ въ него флюидовъ научно-философской мысли данной эпохи.

Для подобнаго перерожденія самой природы эстетической и научной культуры необходимо измѣненіе состава крови, питающей органы, объединенные сложной системой артерій, имѣющей въ физическомъ организме источникомъ — сердце. Въ духовной и умственной жизни и въ жизни подлиннаго великаго искусства, такимъ очагомъ является религія.

Съ ослабленіемъ пульсаций животворнаго центрального

органа не можетъ не атрофироваться органъ, связанный со всѣмъ духовнымъ міромъ человѣка, съ его эмоциональной жизнью, порождающей творческое вдохновеніе, и въ высшемъ проявленіи своеемъ, проникающее въ вѣчныя проблемы сути вещей виѣ и надѣ реальнымъ ихъ аспектомъ и, являющееся связью съ духовнымъ іміромъ.

Наука есть *интерпретація* міра, не открывающая конкретнаго смысла вещей и жизни (какъ мыслятъ позитивисты), такъ какъ она имѣть отношеніе только къ ограниченнымъ свойствамъ и способностямъ человѣка, а не къ человѣку въ цѣломъ и не къ міру въ цѣлостности своей, а лишь къ частичнымъ феноменамъ, сводя познаніе того и другого лишь къ шаткимъ законамъ. *La science qui commence par l'etonnement, finit aussi par l'etonnement* (Coleridge), а чѣмъ удивленія рождается великое искусство, вѣчнымъ побудителемъ и пособникомъ котораго является наука, если она основана на религіозномъ міроощущеніи. Есть ли открытія, которыя не приводили бы къ новымъ тайнамъ, и которыя не усугубляли бы работу воображенія въ искусствѣ, и религіозное чувство въ области религіознаго сознанія?

Но искусство и увѣдаетъ отъ прикосновенія съ наукой, если природа послѣдней искажена въ представлениі эпохи. Великое, подлинное искусство не можетъ снизойти къ простому процессу наблюденія, изученія, анализа, къ теоретическому построенію доктрины, мозговому лабораторному опыту, или даже виѣшней эмоціи, лишенной глубинъ трансцендентной мысли.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, можетъ ли когда-либо возродиться на новыхъ началахъ великое и подлинное религіозное искусство, являющееся въ лучшихъ образцахъ, высшимъ въ искусствѣ, созданномъ въ вѣкахъ, мы спросимъ, можетъ ли прославленіе міра Божьяго и Божьей твари, при всей безграничной разновидности творческихъ силъ и возможностей, въ зависимости отъ качества и свойства таланта и темперамента художниковъ, сдѣлаться подлиннымъ гимномъ, послѣ того какъ оно стало, въ лучшемъ смыслѣ, жалкимъ и беспомощнымъ лепетомъ, или лабораторнымъ опытомъ, не говоря уже о недостойной профанациіи искусства, творимаго недостойными руками, толкающими его въ мрачную бездну.

Послѣ всего вышесказаннаго, нельзя не прити къ заключенію, что безъ пересмотра, безъ сдвига главныхъ основъ всей дисциплины научно-философской мысли и наравнѣ съ этимъ, «безъ просвѣтленія одѣянія души», о которой поется въ православной молитвѣ, безъ озаренія творческой силы духовнымъ внутреннимъ свѣтомъ, несмотря на одаренность художника, не можетъ проявиться подлинное высокое вдох-

новеніе и великое творчество, вытекающее изъ повышенного духовнаго и эстетического идеала. Идеала, рождающагося изъ научно-философской и религіозной концепціи эпохи и при томъ въ нѣдрахъ коллектива, вѣдомаго геніемъ прорицателей и великихъ духомъ талантовъ. Въ свою очередь послѣдніе могутъ развиваться въ ширь и глубь, и дать полный расцвѣтъ лишь въ атмосфѣрѣ устремленія къ одной цѣли группирующихся вокругъ нихъ силъ сообщниковъ, сотрудниковъ и послѣдователей, въ соборномъ творчествѣ, въ работающемъ и кристаллизирующемъ стиль и утверждающемъ традицію эпохи.

Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ величайшимъ парадоксомъ нашей эпохи.

Эпоха провозглашающая принципъ «коммунизма» должнаствующаго, въ идеальномъ понятіи, реализировать идею «communaute», братства, соборности, при всей огромной опасности грубѣйшаго искаженія и профанированія значенія этого принципа, проповѣдуетъ примѣненіе его въ той сферѣ, въ которой, даже въ идеальномъ его примѣненіи (буде это не утопія), онъ можетъ только разрушить базы культуры и прогресса, эта эпоха какъ разъ провозглашаетъ *обратное явленіе* въ области искусства, гдѣ соборность необходима, и гдѣ на самомъ дѣлѣ призванъ властвовать принципъ раздробленности, дифференціаціи, безудержнаго, часто задорнаго индивидуализма, культа субъективнаго единоличнаго творчества, субъективной, пусть и убогой, надуманной эстетики.

При всеобщемъ разбродѣ и распыленности искусство не можетъ сосредоточиться вокругъ какихъ-либо намѣчаемыхъ путей великими талантомъ и духомъ, которые могли бы быть призваны вести за собой коллективъ и группировать послѣдователей въ соборномъ творчествѣ какъ было ранѣе. Слабыемъ суррогатомъ являются чередующіяся «школы» въ ихъ быстрой смѣнѣ могущія творить «моду», но не «стиль» эпохи и ничего не имѣющія общаго съ коллективнымъ творчествомъ древнихъ эпохъ.

Но это явленіе имѣетъ и обратное дѣйствіе на формирование подлинно-великихъ талантовъ. Взлеты великихъ «одинокихъ» обычно являются личную драму, обрывающуюся смертью и, какъ Икаръ съ обоженнымъ крѣльями, они падаютъ въ бездну, не имѣя возможности ни дать расцвѣтъ своему таланту, черпая силы въ нѣдрахъ коллектива, ни вздѣматъ общія усилия къ нѣкоему идеалу, могущему составить эпоху и подвести общее обоснованіе ея эстетики.

Взмахи крѣльевъ одинокихъ никогда не въ силахъ достичь того, что достигалось напряженіемъ творческихъ силъ при совершенно иномъ процессѣ ихъ разитія и выявленія.

Въ великомъ искуствѣ древнихъ эпохъ и среднихъ вѣковъ былъ *процессъ центростремительный*. Отдѣльные, часто безымянные, смиренно скрывающіе свое имя таланты, составляли коллективъ вдохновенія и знанія, устремленный къ одному центру мысли и вдохновленного мудраго творчества при высокомъ уровнѣ индивидуального мастерства, хотя индивидуального, но на базѣ преемственности и традиції (Рублевъ въ русской иконописи).

Мерцаніе единичныхъ звѣздъ и созвѣздій сливалось въ нѣкоемъ общемъ сіяніи такой сосредоточенной общей вдохновенности и духовнаго горѣнія въ служеніи общей цѣли, общей идеѣ, при томъ такой высокой цѣли и такой чистой и высокой идеѣ, которыхъ наша эпоха не вѣдаетъ.

Въ основѣ лежало ясное сознаніе необходимости сберечь отъ распыленія огромную *потенциальную силу — соборнаго творчества*.

Начиная съ эпохи Возрожденія этому принципу былъ противопоставленъ *процессъ центробѣжный*. Художественные силы, которыми была насыщена эпоха, распылялись отъ центра къ периферіи по разнымъ направленіямъ. Каждый мастеръ создавалъ вокругъ себя цѣлую планетную систему созвѣздій, что обусловливало высокія достижения, но было уже этапомъ къ распаду дробныхъ планетныхъ системъ.

Нынѣ и онѣ распались въ ночи, гдѣ слабо еще мерцаютъ отдѣльные мелкія звѣзды не могущія озарить путь блуждающаго во мракѣ искуства.

Князь Сергій Щербатовъ

† О. АЛЕКСАНДРЪ ЕЛЬЧАНИНОВЪ

25 августа с. г. скончался послѣ долгой и мучительной болѣзни о. А. В. Ельчаниновъ. Смерть вырвала его въ полнотѣ силь, когда онъ готовился вступить на новое поприще пастырского служенія въ Парижскомъ каѳедральномъ соборѣ, куда онъ призванъ былъ митрополитомъ Евлогіемъ послѣ внезапной смерти о. Г. Спасскаго. Болѣзнь жестокая и неожиданная поразила его и, какъ хищный коршунъ, выпила изъ него всѣ жизненные силы. Казалось, отяготѣла на немъ лесница Господня, и какъ Іовъ на гноищѣ, лежалъ онъ на одрѣ болѣзни, который сдѣлался для него и одромъ смерти. Все, что могла сдѣлать человѣческая помощь и самоотверженная любовь, было сдѣлано для него, но Господь судилъ призвать праведника въ Свою обитель, и туда возлетѣла его свѣтлая чистая и праведная душа, неудержанная человѣческими усилиями. Судьбины Божіи неисповѣдимы, и не о немъ, упокоившимся, въ странѣ живыхъ нынѣ надо сожалѣть, а о себѣ смихъ, безъ него оставшихся. Ибо горькая утрата для живыхъ есть его уходъ отъ нась. Я не позволю себѣ здѣсь касаться святыни скорби его собственной семьи, но его духовная семья простиралась далеко и широко за предѣлы этой послѣдней. Онъ былъ священникъ и пастырь, который связанъ былъ нитями духовно-отеческой любви съ множествомъ душъ, которыхъ теперь почувствуютъ себя осиротѣвшими, потерявшими кроткаго и любящаго отца и друга. Эти слезы и эта любовь вѣдомы только небу, о нихъ не будетъ расказано въ лѣтописяхъ истории, хотя то, что совершается въ сердцахъ, есть самое важное, что вообще происходит въ жизни. Не только по личнымъ качествамъ, пастырской призванности и одаренности, совершенно исключительной, но въ особенности по своему типу о. Александръ, какъ священникъ, представлялъ собой явленіе необычайное и исключительное. Ибо онъ воплощалъ въ себѣ органическую сліянность смиренной преданности Православію

и простоты дѣтской вѣры со всей утонченностью русского культурного преданія. Онъ былъ однимъ уже изъ немногихъ въ эмиграціи представителей старой русской культуры, достигшій передъ революціей, въ особенности въ тѣхъ петербургскихъ и московскихъ кругахъ, въ которыхъ онъ вращался, своего рода зенита. Здѣсь біографія почившаго вплетается въ исторію этой русской культуры, о чемъ пишущій эти строки можетъ быть и историческимъ свидѣтелемъ.

Мое знакомство съ студентомъ, сначала Университета, а потомъ Московской Академіи, А. В. Ельчаниновымъ относится къ эпохѣ примѣрно 30 лѣтъ тому назадъ въ Москвѣ. Въ это время выдѣлялась и обращала на себя вниманіе молодая группа мыслителей, писателей и церковныхъ дѣятелей, связанная между собою не только личной дружбой, но и твориществомъ по школѣ. Судѣбѣ было угодно, чтобы на одной школьной скамьѣ въ Тифлісской гимназіи сидѣли такие люди, какъ великий русскій ученый и богословъ о. Павель Флоренскій, безвременно скончавшійся философъ Вл. Эрнѣ и будущій священникъ и педагогъ А. В. Ельчаниновъ, которые затѣмъ въ сѣверныхъ столицахъ, но преимущественно въ Москвѣ, продолжали свою школьную связь. Всѣ они — каждый по своему — опредѣлились въ новомъ для того времени, но исторически давно жданномъ религіозно-культурномъ типѣ, который естественно примыкалъ къ болѣе старшему поколѣнію того же характера, — и плеяды мыслителей, писателей, богослововъ, поэтовъ нашего поколѣнія (Тернавцевъ, Бердяевъ, Карташевъ, Вяч. Ивановъ, Гершензонъ, Розановъ, кн. Трубецкіе и др.). Къ нимъ же естественно присоединялись и ихъ молодые сверстники, какъ свящ. В. Свенцицкій, Андрей Бѣльй, свящ. С. М. Соловьевъ, А. Блокъ и др.) А. В. Ельчаниновъ былъ любимъ и принятъ одинаково въ кругахъ литературной Москвы и Петербурга, и вездѣ съ радостью встрѣчалось появленіе студента съ лучезарной ульбкой, съ особой скромностью и готовностью слушать и запечатлѣвать эти безконечныя творческія бесѣды. Въ дружескихъ кругахъ его звали Эккерманомъ при Вяч. Ивановѣ, а затѣмъ при о. П. Флоренскомъ, съ которымъ онъ вмѣстѣ жилъ въ Сергиевскомъ посадѣ (кажется онъ и самъ, шутя, примѣнялъ къ себѣ это название). Начало этого вѣка отмѣчено въ исторіи русской мысли возникновеніемъ такъ называемыхъ религіозно-философскихъ обществъ, сначала въ Петербургѣ, а затѣмъ въ Москвѣ, а позже и въ Кіевѣ, въ нихъ находили для себя выраженіе новыя боренія и исканія, съ ихъ проблематикой и идеологіей. Московское религіозно-философское общество «имени Вл. Соловьева» было основано осенью 1905 года, и первымъ его секретаремъ и неизмѣннымъ сотрудникомъ явил-

ся А. В. Ельчаниновъ, (принимавшій участіе ранѣе того и въ Петербургскомъ религіозно-філософскомъ обществоѣ,) и онъ оставался на этомъ посту, пока для этого была вѣшняя возможность, неся по преимуществу невидимую, но незамѣнную организаціонную работу. Это была, въ то же время, активная проповѣдь христіанства, борьба съ безбожіемъ интеллигентіи въ ея собственномъ станѣ, — особая задача, въпавшая на долю нашего поколѣнія и разрѣшавшаяся съ посильной искренностью и энтузіазомъ, хотя и безъ рѣшительной побѣды, если судить по теперешнему разгулу старого интеллигентскаго, разлившагося въ массы атеизма. А. В. Ельчаниновъ, вмѣстѣ съ друзьями, служилъ уже вѣдѣлу христіанской миссіи, которому позже отдалъ себѣ всецѣло какъ священникъ. Одновременно возникали и иные начинанія въ области религіозно-политической, съ которыми А. В. Ельчаниновъ также былъ связанъ черезъ своихъ друзей. Здѣсь рѣчь шла объ идейномъ и практическомъ преодолѣніи традиціонной идеологіи, сливавшей и отожествлявшей политической абсолютизмъ съ православіемъ. Но собственное призваніе А. В. Ельчанинова было всегда не литературное, но личное общеніе съ людьми, въ частности съ молодыми душами. Онъ былъ педагогомъ по призванію, и уже тогда было извѣстно, какой исключительной любовью пользовался молодой студентъ среди своихъ учениковъ. И эта черта — особый интересъ къ воспитанію и умѣніе установить личную связь и дружбу между воспитателемъ и воспитываемымъ, — была особымъ даромъ о. Александра. Этой своей потребности онъ нашелъ удовлетвореніе позднѣе на поприщѣ педагогическомъ, ставъ во главѣ частной гимназіи въ Тифлісѣ.

Обстоятельства разлучили насъ надолго, и наша новая встрѣча произошла уже въ бѣженствѣ, въ Ницѣ, гдѣ онъ раздѣлялъ общую скорбную долю эмигрантскаго существованія. При этой встрѣчѣ для меня стало ясно, что онъ рѣшительно переросъ уже рамки свѣтской педагогіи, которая ограничивается наружными покровами души, не входя въ самое сердце. Пришло время осуществить педагогійскій даръ во всей его полнотѣ, — въ пасть рѣствѣ. «Къ почести вѣшаго званія», — къ предстоянію передъ алтаремъ Господнимъ, влекла его одинаково какъ его личная религіозная потребность, такъ и эта педагогическая стихія. И желанное совершилось, — съ 1926 года о. Александръ — священникъ, занимавшій скромное мѣсто при Ницкому соборѣ. Со всей открытостью своей чистой и вѣрующей души вкушалъ онъ небесныя радости предстоянія передъ престоломъ Агнца, и съ христіанскимъ смиреніемъ и мудростью этого смиренія принималъ тернія, которыя неизбѣжно встрѣчаются на пути этого служенія,

какъ и внѣшнія трудности жизни, его не щадившія. Онъ отдался работѣ приходскаго священника, но могъ ли онъ при этомъ забыть свою первую любовь, — воспитаніе дѣтства и юношества, конечно, уже на церковныхъ началахъ? Совершенно естественно, что онъ оказался однимъ изъ мѣстныхъ руководителей «христіанскаго студенческаго движенія», и нельзя было не поражаться и не радоваться, видя съ какой преданностью относились къ нему отдельные его члены. То была какая то простая и крѣпкая настоящая дружба. Въ этомъ совершилась та молчаливая и незримая пастырская работа надъ человѣческими сердцами тѣхъ, кто съ такой любящей скорбью отпускали его изъ Ниццы и теперь такъ глубоко и искренно его оплакиваютъ. Въ это время въ собственной духовной жизни почившаго стали преобладать настроенія аскетической. Онъ посвящалъ преимущественное вниманіе святоотеческой письменности, въ частности читалъ комментаріи на творенія преп. Іоанна Лѣствичника.

Много даровъ у Бога, и Богъ вѣдаетъ пути Свои. Но человѣческій глазъ въ рѣдѣющихъ рядахъ старого культурнаго поколѣнія, а въ особенности въ пастырствѣ, — еще не видѣть новъхъ замѣстителей опустѣвшихъ мѣстъ, и по человѣчески становится тоскливо и жутко. Однако не мѣсто этимъ чувствамъ тамъ, где совершается воля Божія. Сѣется сѣмя въ смерти, возстаетъ въ славѣ, и славимъ и благодаримъ Господа о всемъ!

Кланяясь отшедшему въ вѣчность и творя ему вѣчную память, да будетъ мнѣ дано соединить ее съ памятью о всей той отшедшой эпохѣ, какъ и о тѣхъ друзьяхъ, съ которыми Провидѣніе соединяло почившаго и нась всѣхъ въ этой жизни, и прежде всего тѣхъ школьнаго его друзей и товарищей, изъ которыхъ «иныхъ ужъ нѣть, а тѣ далече», съ памятью о великой русской религіозной культурѣ.

Если пшеничное зерно не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ плодъ свой. Слава, и вѣчная память всѣмъ отшедшимъ и нынѣ почившему брату нашему!

Прот. С. Булгаковъ.

12. (25.IX) 1934 Paris.

ОБЪ АЛХИМИЧЕСКИХЪ ЭЛЕМЕНТАХЪ РЕЛИГІОЗНАГО ПРЕДАНІЯ

I .

«Алхімія проиграла въ первой инстанції свой процессъ» — писалъ сто лѣтъ тому назадъ (въ 1832 году) ея историкъ, Христофоръ Шмидеръ. Такъ утвердился, въ XIX вѣкѣ, донынѣ еще господствующій взглядъ на нее, какъ на доказанный обманъ и грубое суевѣріе отжившой и невѣжественной эпохи.

Однако тотъ же Шмидеръ дѣлаетъ мимоходомъ слѣдующее замѣчаніе: найдись у алхімії, говорить онъ, какія-нибудь новыя «правовыя основанія», никакая давность не воспрепятствуетъ ей просить о пересмотрѣ ея процесса»... Любопытно, что и другой завзятый отрицатель алхімического знанія — Германъ Коппъ — въ теченіе всей своей жизни постоянно возвращался къ нему: какъ будто онъ самъ не былъ особенно увѣренъ въ своемъ отрицанії.

Какъ бы то ни было, но въ наши дни все болѣе отпадаютъ предпосылки голаго отрицанія алхімії, все сильнѣе обнаруживается возможность нахожденія ею новыхъ «правовыхъ основаній». Такъ новѣйшій ея изслѣдователь — Германъ Беккъ — усматриваетъ нѣкоторый ея отголосокъ въ Менделѣевской системѣ элементовъ и въ еще большей степени — въ ученіи о витаминахъ: въ этомъ послѣднемъ пунктѣ какъ разъ и сходятся (по его мнѣнію) противоположныя и чуждыя другъ другу области хіміи и алхімії. Но и вообще современныя представленія объ атомахъ и электронахъ все болѣе теряютъ материальный характеръ. Матерія превращается въ нихъ въ систему силъ, въ энергию, за которую не такъ уже трудно предугадать фактъ сознанія. А отъ признанія — въ началѣ началъ — этого факта довольно близко уже къ тѣмъ духов-

нымъ сущностямъ, къ откровенію которыхъ стремились алхимическое знаніе и искусство.

Предсказаніе-предчувствіе Шмидера о пересмотрѣ процесса алхіміи нынѣ какъ будто сбывається. И при томъ многоразличными путями. «Камень мудрости», безспорно, еще не найденъ. Алхимическая проблема, безспорно, еще не разрѣшена. Но все-же она признана, какъ проблема. И даже относительно камня мудрости, «философскаго камня», обладавшаго силою превращенія матеріи, Беккъ находитъ возможнымъ сказать: «изъ того, что этотъ камень еще не найденъ нами, вовсе не слѣдуетъ, что онъ не былъ найденъ — въ другую эпоху и при другихъ жизненныхъ условіяхъ... Даже тысячи случаевъ обмана были бы бессильны опровергнуть одинъ доказанный случай дѣйствительной трансмутації».

Впрочемъ, коренней вопросъ не въ этомъ, не только въ этомъ... Только ли о матеріальной трансмутаціи, только ли о превращеніи другихъ металловъ въ золото — идетъ дѣло въ «тайнахъ алхіміи», только ли объ этихъ превращеніяхъ шла рѣчь въ алхимической традиції? Нѣтъ, дѣло шло въ ея тайнахъ не только о такихъ магическихъ превращеніяхъ и даже, въ сущности, вовсе не о нихъ. Сущность алхіміи заключалась именно въ перенесеніи тайны виѣшне-матеріального въ иѣкую высшую сферу, въ которую эта тайна является какъ бы вплетенною и заткнаною. Въ этомъ и заключается главнѣйшее отличіе алхіміи отъ химіи. Въ то время какъ химія ограничивается областю виѣшне-матеріального, алхімія захватывала и область духовно-сверхчувственного. Алхімія находитъ въ этомъ мірѣ духовнаго и небеснаго всѣ прообразы земнаго, чувственного, матеріального міра. Она видѣть въ частицахъ земнаго вещества символы и соотвѣтствія, отраженія и излученія небесно-духовныхъ силъ. Истинная алхімія начинается въ самомъ человѣкѣ и лишь кончается въ мірѣ матеріального. И въ то время какъ химія (замѣчаетъ Беккъ) имѣть, въ сущности, дѣло лишь съ трупами веществъ, — алхімія есть химія изначально-живого. Ея взоръ обращенъ къ первоначальнымъ процессамъ происхожденія міровъ.

Въ этомъ смыслѣ, алхимическая проблема сливается съ проблемою космогоническою... Вмѣстѣ съ тѣмъ алхимическое преданіе воспринимало алхимически и «райскіе» образы книги Бытія. Оно искало въ ней разгадку «свѣтовой тайны» всякой земной вещественности, происхожденія въ сельѣ всего сущаго. Съ этой концепціей и связана «золотая тайна» алхимиковъ, къ которой мы еще вернемся. Но алхимическая традиція рассматриваетъ въ связи съ тѣмъ же основнымъ космогоническимъ процессомъ и грѣхопаденіе и земной потопъ. Его катастрофа означаетъ, съ алхимической точки зре-

нія, нѣкое обновленіе и омоложеніе всего земного, всей земной вещественности... Что касается самого алхимического процес-са, то онъ распадается на семь ступеней. Однако я не могу касаться ихъ въ этомъ краткомъ очеркѣ.

Можно вообще сказать, что алхімія несетъ въ себѣ тайну превращенія-преосуществленія материально-земного. Духов-ная сила, раскрывающаяся и осуществляющаяся въ человѣкѣ, охватываетъ, сначала незамѣтно, а потомъ все сильнѣе, — и вещественный міръ земли... Въ нѣсколько иномъ планѣ, но тѣмъ же алхимическимъ путемъ подходитъ Беккъ и къ тай-нѣ Воскресенія. Впрочемъ, и средневѣковые алхимики всег-да указывали на тѣсную своихъ тайнъ съ тайнами христіан-ской традиції (Такъ и «философскій камень» Ангела Силемія сливается и отожествляется съ *краеугольнымъ камнемъ* ново-завѣтныхъ текстовъ).

Раскрытию связи алхимическихъ построеній съ памятни-ками не только Новаго, но и Ветхаго Завѣта, не только съ цѣ-льмъ рядомъ древнихъ міеовъ, но и съ тѣмъ живымъ преданіемъ міра, которое и въ наши дни еще искрится во множествѣ разсѣянныхъ повсюду символическихъ отраженій, въ част-ности, и въ народныхъ сказкахъ, — и посвящена новая книга Бекка (*Vom Geheimnis der Stoffenwelt*, Rudolf Geering Ver-
lag, Basel). Но прежде чѣмъ перейти къ начертанной въ этой книгѣ генеалогіи алхимическихъ знаній, — или, что то же, къ алхимическому содержанію религіознаго преданія міра, — необходимо ознакомиться съ нѣкоторыми основными ка-тегоріями алхимическихъ міровоззрѣнія и мышленія.

Предметомъ алхіміи является, въ сущности, познаніе нѣкой «дѣственной тайны» міра, также и міра веществен-наго. Стремленіе къ ея раскрытию обнаружилось уже въ древ-немъ Египтѣ, отъ имени которого (*Chemi*) и произошло сов-ременное название *химіи*. И эту то тайну материального міра средневѣковая алхімія, можно думать, лишь блѣдно от-ражавшая древнюю алхимичекую традицію, называла «дѣв-ственною землею», также *святою землею*, или, примѣнительно къ евангельскому тексту, «сокровищемъ въ полѣ». Для сред-невѣковыхъ алхимиковъ эта тайна и была *prima materia*, начальной Вещественностью, исходнымъ пунктомъ всего ал-химического процесса, т. е. того процесса, конечная цѣль которого заключалась для нихъ въ возвышеніи и *облагорож-женіи* всей вообще вещественности.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ ихъ поисковъ была и тай-на, цѣлящая и животворящая и самого человѣка. Это и есть *философскій камень*, терминъ отчасти совпадающей съ «дѣв-ственное землею», но отчасти и противоположный этому тер-мину, а именно въ смыслѣ противоположенія конечнаго пунк-

та алхимического процесса — его начальному пункту. И именно въ смыслѣ конечного пункта этого процесса — «философскій камень» называется также *тинктурою*. Эта концепція связана съ алхимическимъ учениемъ о *четырехъ эоира* : тепловомъ, свѣтовомъ, звуковомъ и жизненномъ. Высшій изъ нихъ — послѣдній. И онъ то и является, въ извѣстномъ смыслѣ, однозначущимъ *тинктуръ*. Но онъ проявляется и въ «твѣрдой» формѣ земной вещественности. Поэтому то тайны этого высшаго эоира суть вмѣстѣ съ тѣмъ и тайны земныхъ элементовъ. Въ этихъ тайнахъ и заключена, въ сущности, тайна материи вообще... И это возвращаетъ насъ къ библейскому *древу жизни* (потерянному человѣкомъ въ грѣхопаденіи).

Но на пути къ этому библейскому расшифрованію алхиміи (или къ алхимическому расшифрованію Библіи) слѣдуетъ остановиться, хотя на мгновеніе, на «золотомъ секрѣтѣ» алхимиковъ.

Всякому, кто пристально вглядывался въ памятники Ветхаго и Нового Завѣта, всякому кто вслушивался въ нихъ, не подчиняясь поверхностной и произвольной ихъ «стилизаціи» (произведенной главнымъ образомъ въ XIX вѣкѣ), извѣстно, сколь значительное мѣсто въ нихъ занимаютъ символъ, имя и вообще категорія золота (а также и драгоцѣнныхъ камней). Мы нынѣ склонны видѣть въ этикѣ столь частыхъ упоминаніяхъ золота въ библейскихъ текстахъ — лишь «образы». Образами они, несомнѣнно, и являются. Однако — не въ нашемъ обиходномъ смыслѣ «художественного образа», придающаго яркость изображенію. Такъ и новозавѣтные образы суть образы терминологическіе. И это относится прежде всего именно къ образу золота. Это образъ совершенно определенный, въ томъ смыслѣ, что онъ возносить читателя въ совершенно определенный планъ особыхъ представлений и чувствованій, въ область вполнѣ определенного, а именно алхимического, міровоззрѣнія... Но что такое, спрашивается, «золото» Библіи? Оно не есть обыкновенное земное золото. Оно есть прежде всего чудо золота, нѣкая первоначальная свѣтовая тайна, покоящаяся въ области, заключенной между «эоирнымъ», «солнечнымъ», и физическимъ, земнымъ, золотомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно то и есть подлинное золото природы... Всѣми этими чертами и отмѣчено «золото» алхимиковъ...

Беккъ показываетъ, что вся Библія — отъ первыхъ ея космогоническихъ главъ вплоть до ея завершенія въ Апокалипсисѣ — не безъ основанія казалась алхимикамъ проникнутою ихъ тайнами. Такъ и золототворящую тинктуру жизни они называли *Сыномъ* (Ангель Силезій). И сквозь конечные продукты внѣшне выявляющейся Земли, Земли съ ихъ точки зрѣнія уже мертвай (materia ultima), прозрѣвали они одухо-

творенную матерію (*prima materia*) «дѣственной земли». Они сводили все многоразличіе матерій къ тремъ основнымъ элементамъ: *соли*, *меркурію* и *стърль*, подъ которыми отнюдь не слѣдуетъ, однако, разумѣть — только означаемыя нами этими именами вещества. Такъ «меркурій» алхимиковъ вовсе не есть только ртуть (хотя можетъ означать и ее)... Алхимическая тріада элементовъ была построена въ болѣе широкомъ планѣ и связывалась съ одной стороны съ тріадами религіознаго преданія и вообще культовою жизнью, а съ другой стороны съ тройственнымъ планомъ тѣлеснаго построенія и всего вообще существованія самого человѣка. Особенно творческое значеніе получилъ въ этой системѣ элементъ *соли*. И опять таки — не безъ связи съ многочисленными новозавѣтными текстами.

3.

Но алхімію невозможно вырвать изъ тѣснѣшаго контекста и съ древнимъ миѳомъ. Такъ Беккъ раскрываетъ глубокую алхимическую основу сказаній о походѣ аргонавтовъ за золотымъ руномъ. Еще тѣснѣе связана алхимія съ однимъ изъ центральнѣйшихъ миѳовъ древности, а именно съ Урановскимъ.

Въ этомъ миѳѣ высоты звѣздныхъ тайнъ соприкасаются съ глубинами тайнъ земныхъ. Онѣ сливаются въ немъ въ космическую мистерію, которая является вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣщью мистеріей человѣка. Эзотеричскій стержень Урановской мистеріи, включенъ въ египетскія таинства Изиды, но, какъ показываетъ Беккъ, тѣ же эзотерические элементы впитало въ себя и космическое откровеніе христіанства.

Извѣстны грубо-натуралистическая черты, которыми Урановскій миѳ отмѣтился въ народной памяти древняго міра. Зевсъ, отецъ и владыка боговъ и людей, — сынъ Сатурна-Кроноса; но и Кроносъ заступаетъ, въ космогоническомъ смыслѣ, мѣсто своего отца — Урана (неба) — а именно низвергая и при этомъ оскопляя его. Творческая его сила падаетъ, низвергаясь, въ море міровъ. И такъ возникаетъ, изъ пѣны рожденная, Афродита-Уранія... Первоначальный Уранъ не есть ни планета Уранъ, ни урановая руда. Также иproto-Сатурнъ не однозначущъ ни съ планетою этого имени, ни со свинцомъ. Однако алхимія издревле устанавливала особое отношеніе свинца къ Сатурну (какъ напр., и золота къ солнцу, а серебра — къ лунѣ). Беккъ утверждаетъ, что эти сближенія получили въ наши дни экспериментально-научную основу. Такъ, полагаетъ онъ, и радій, получаемый изъ урановой руды, какъ бы подтверждаетъ взглядъ древности на Урановскую сферу,

какъ на сферу высшихъ эманаций... Во всякомъ случаѣ, всѣ эти, идущія изъ древности, созвучія въ именахъ отдѣльныхъ высшихъ сферъ, планетъ и земныхъ веществъ, конечно, не случайны.

Лишь впослѣдствіи Кроносъ-Сатурнъ становится однозначущимъ — съ временемъ (Кроносъ-Хроносъ). Первоначально же онъ — въ вѣчности, у Отца. Онъ — въ звѣздныхъ мірахъ Урана, въ подъ-сатурновской сферѣ, въ области, въ которой совершилось начальное жертвоприношеніе свершеннія міровъ. Но при *ниспаденіи* *своемъ во время*, онъ былъ пріуроченъ къ планетѣ своего имени, а вмѣстѣ съ тѣмъ получилъ особое отношение къ земному, къ Землѣ... Характерно чертою италійскихъ культовъ Сатурна было то, что всѣ ихъ ритуальный дѣйствія обусловливались *связью съ землею*. Ритуалъ требовалъ, чтобы служители культа и сами вѣрующіе сидѣли на землѣ или, по крайней мѣрѣ, касались ея рукою. Земная тяжесть, земная тяга и связанность, — и были сущностью сатурнійскихъ культовъ, и ту же сущность вообще выражала сатурновская сфера, сатурновская категорія древняго міра. Сатурнъ, съ космической точки зрѣнія, и есть «земля»: онъ выраженіе земного — въ космическомъ... Но земное въ космическомъ отображается не въ одномъ Сатурнѣ. Нашъ авторъ чувствуетъ присутствіе этихъ земныхъ излученій и въ другихъ планетахъ. Планеты вообще не «звѣздны», не вполнѣ «звѣздны», на его взглядъ, — даже по виѣшнему своему виду, по особенностямъ ихъ сіянія. «Блѣдный Сатурнъ, огненный Марсъ, солнечный Юпитеръ»... И если есть планета, которая дѣйствительно выявляетъ «звѣздное въ землеподобномъ», то это — благодатная звѣзда утра и вечера: Афродита небесная (Уранія).

Истинное познаніе алхіміи — и, въ частности, Урановскаго міеа — невозможно безъ релігіознаго вчувствованія въ нихъ. Великая любовь Отца (Урана) не оставила человѣка безъ утѣшенія и тогда, — когда онъ, ввергшись въ земное, началъ долгое и мучительное странствіе по ступенямъ времени. Отецъ далъ человѣку искру любви, озаряющую это темное странствіе. Эту искру и несетъ Уранія. Такъ въ Урановскій міеъ заткана предвѣчная тайна божественной любви.

Беккъ сближаетъ имя Урана съ древне-индійскимъ *Варуна* и съ зодіакальнымъ знакомъ Водолея, т. е. съ двумя *урнами* послѣдняго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, авторъ прослѣдилъ цѣлый рядъ отраженій и соотвѣтствій Урановскаго міеа въ памятникахъ христіанства. Такъ онъ указываетъ и на водяные сосуды Каны Галилейской; при этомъ онъ сближаетъ урну воды съ урною смерти: мистерію Каны съ мистеріей положенія въ гробъ (что, впрочемъ, уже было сдѣлано

Достоевскимъ). Такъ съ алхимическою тайною воды (меркурий) соединяется тайна пепла-сѣры... Но гдѣ же третій элементъ: соль? Этотъ элементъ — свѣтлая, свѣтловая соль міра — въ самомъ Уранѣ. Онъ — небесная соль. Противоположеніе этой живой небесной соли мертвой соли земли — и со-ставляеть содеряніе значительной части алхимического паденія... Съ небесною Урановскою солью связывается и кристаллическая форма «Нового Іерусалима». При этомъ авторъ подчеркиваетъ, что всѣ эти сближенія намѣчены въ самомъ евангеліи отъ Иоанна, а именно въ томъ его мѣстѣ (II, 19-21), гдѣ мистерія Каны связывается съ, казалось бы, весьма отъ ней отдаленнымъ новымъ воздвиженіемъ разрушенного храма, воздвиженіемъ, какъ здѣсь же пояснено, храма тѣла... Таковой является, въ свѣтѣ знака Урана-Водолея, подъ которымъ стоитъ (по Бекку) данное мѣсто, связь мистеріи воз-движенія храма съ мистеріей «Нового Іерусалима», какъ преоб-раженной земли, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ мистеріей Каны.

Уже изъ сдѣланныхъ замѣчаній должно быть ясно, на- сколько тѣсно связано алхимическое познаніе съ познаніемъ астральнымъ. Звѣздныя тайны и тайны матеріи взаимно до- полняютъ и освѣщаютъ другъ друга. Алхімія постоянно сближается съ астрально-эодіакальнымъ міромъ и постоянно находитъ въ немъ соотвѣтствія... Что касается специфическихъ тайнъ алхіміи, то къ нимъ относится и мистерія вина. Вино — одна изъ ее существеннѣйшихъ субстанцій, нашедшая цѣ- лый рядъ отраженій и въ новозавѣтныхъ текстахъ.

4 .

Въ предыдущемъ я лишь слегка приподнялъ завѣсу подъ отраженіями, въ этихъ текстахъ, древнихъ мистическихъ зна- ній и, въ частности, Урановскаго міа, которымъ, какъ по- казываетъ Беккъ, проросла вся толща алхимической мудро- сти. Замѣчу еще мимоходомъ, что какъ разъ въ вѣрованіи-сказаніи о небесной Афродитѣ, раскрываемомъ этимъ міаомъ, заключенъ подходъ къ правильному пониманію эле- мента, названного алхимиками *меркуріемъ*. Беккъ показы- ваетъ, что Уранія не безъ основанія сближается съ Герме- сомъ-Меркуріемъ.

Шагъ за шагомъ авторъ вскрываетъ алхимическую сущ- ность и подоплеку не только библейского преданія, но и мно- гихъ иныхъ памятниковъ, вплоть до сказаній о Нibelунгахъ и «золотѣ Рейна». Не мало алхимическихъ чертъ и «предчув- ствій» находить онъ и у Гете и у Новалиса... Если хорошень-

ко поискать, алхимические мотивы можно бы найти и у Достоевского (на что уже былъ сдѣланъ выше намекъ)...

Что касается отношенія алхимической мудрости къ христианскому преданію, то едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что связь между ними существуетъ. Бекковская расшифровка евангельского изображенія не можетъ не навести на самые серьезныя размышенія. Чудо претворенія въ Канѣ, воскрешеніе Лазаря и тайна Голгоѳы — вотъ главнѣйшіе этапы рисуемой Беккомъ алхимической мистеріи. Но она дополняется и животворится и цѣломъ рядомъ иныхъ евангельскихъ чертъ. Земной рай Ветхаго Завѣта и *Новый Іерусалимъ* Апокалипсиса внутренно замыкаютъ другъ друга въ этомъ сверкающемъ кругѣ.

5.

Есть, конечно, во всемъ этомъ ходѣ мыслей и нѣкій соблазнъ. Соблазнъ — принять евангельскія изображенія — и прежде всего Апокалипсисъ — за нѣкій тайносписный документъ, въ которомъ излагается, подъ видомъ темныхъ космическихъ, или, наоборотъ, ярко-персонифицированныхъ, образовъ, — нѣкій алхимический процессъ. Но *Беккъ именно и предостерегаетъ отъ этого соблазна*. Апокалипсисъ, да, въ сущности, и вся вообще Біблія, — изображаютъ дѣйствительную грядущую судьбу міра и человѣка. Но акты алхимической драмы именно выявляются отображеніемъ великаго драматического дѣйствія, изображенаго въ Бібліи. Въ ней раскрывается, безспорно, чрезвычайное множество весьма разнообразныхъ смысловъ. Но въ числѣ этихъ многихъ ключей и подходовъ къ «книгѣ о семи печатяхъ» — есть и подходъ алхимической.

Какъ уже было выше отмѣчено, этотъ подходъ тѣсно связанъ съ другимъ, его дополняющимъ. И лишь въ свѣтѣ этого другого подхода (космическо-астрального) раскрывается полная мѣра и дѣйствительный смыслъ алхимического познанія Бібліи. О «космическомъ ритмѣ» евангелій писано уже много, въ частности, тѣмъ же Беккомъ. Можно вообще сказать, что алхімія и звѣздная космологія являются двумя сторонами, двумя параллельными теченіями одного и того же умонастроенія и умонаправленія. Такъ и въ Бібліи звѣздныя тайны встрѣчаются и взаимно пересѣкаются съ тайнами матеріи. Тема зеирнаго, звѣзднаго, воздѣйствія на земную матерію была основной темой алхіміи. Ея предметъ — древняя тайна египетской Изиды, тайна звѣздная и вмѣстѣ съ тѣмъ тайна вещества, тайна матеріи, та самая тайна, которая раскрывается — и вмѣстѣ съ тѣмъ скрывается — въ эллинскомъ

Урановскомъ миѣъ и всѣхъ многочисленныхъ его отвѣтвленіяхъ. Каждое алхимическое построеніе имѣетъ соотвѣтствіе и въ звѣздномъ мірѣ и является его отображеніемъ (и наоборотъ).

Общее заключеніе этихъ бѣглыхъ замѣтокъ таково: если далеко еще до полнаго признанія «алхимического процесса», то пересмотръ *процесса алхиміи*, проиграннаго ею въ XIX вѣкѣ, находится нынѣ въ полномъ ходу... По самому существу дѣла, алхимическому знанію трудно стать знаніемъ научно-книжнымъ: вѣдь и самъ методъ его, религіозно-интуитивный и отправляющійся отъ внутренняго «я», существенно отличается отъ того, что мы называемъ научными методами. Отсюда — эсoterизмъ алхиміи. И отсюда же та легкость, съ которой ее побѣждаетъ «научное» знаніе.

Однако эта побѣда есть побѣда лишь въ глазахъ того, кто стоитъ на почвѣ этого «научнаго» знанія, кстати сказать, въ наши дни весьма колеблющейся. Для стоящаго же въ данной области, въ научной метафизики и догматики, въ внушаемыхъ ими методовъ мышленія и идіосинкразій, — побѣда научной критики ни мало не убѣдительна... И даже въ чисто прикладной, техническо-ремесленной области алхиміи, отнюдь не исчерпывающей ея существа и даже отдаленно лишь связанной съ нимъ, т. е. въ «дѣланіи золота», отнюдь нельзя доказать, оставаясь на почвѣ строгой логики, что дѣлать золота нельзя и что люди никогда не умѣли дѣлать его.

Александръ Салтыковъ.

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ

(Міжнародний філософський съездъ въ Прагѣ).

Восьмой международный філософский конгресъ въ Прагѣ 2-7 сентября 1934 г. былъ поставленъ, по желанію его чешскихъ организаторовъ во главѣ съ проф. Э. Радлемъ, подъ знакъ темы «філософія и жизнь». По мысли чешскихъ філософовъ (представившихъ конгрессу цѣлую программу національно-чешской філософіи, подписанную 13 видными именами), філософія должна выйти изъ гордаго аристократического уединенія, изъ міра отвлеченныхъ понятій и мистического созерцанія, и, слѣдя завѣту Сократа, сблизиться съ интересами народа, практически помочь въ разрѣшеніи насущныхъ вопросовъ общественной жизни (программа чешскихъ філософовъ обсуждалась на съездѣ и вызвала оживленную и горячую полемику). Практически эта идея сказалась въ организаціи съезда въ томъ, что въ центрѣ его стояла чисто политическая тема «Кризисъ демократіи», обсужденіе которой происходило и на одномъ изъ общихъ собраній, и въ специальнно посвященной ей секціи, въ самой большой аудиторіи філософского факультета Карлова университета въ Прагѣ, где засѣдалъ конгресъ. Кроме того, практическимъ задачамъ філософіи была посвящена особая секція «Миссія філософії», отчасти и секціи «Філософія и религія», «Норма и реальность», «Понятіе цѣнности» и «Педагогика», а также обсуждавшаяся въ общемъ собраніи проблема задачъ соціологіи. По сравненію съ этой центральной частью съезда чисто теоретическая філософская темы (гносеология, метафизика, психологія) играли подчиненную роль. Единственное исключение въ этомъ отношеніи составляла секція «логистики». Она усердно работала все время съезда, обособившись сплоченной группой (въ которой главную роль играли поляки) отъ шума и горячихъ дебатовъ съезда и живя своей автономной жизнью. (Въ мир-

ную «самодовольно-спокойную» работу сухихъ «логистовъ», этихъ выразителей крайняго современаго позитивизма и агностицизма, были однако брошены двѣ эффектныя идеиняя бомбы: маститый теперь уже создатель «прагматизма» англичанинъ *Шиллеръ* въ блестящемъ докладѣ: «Какъ возможна точность?» показалъ, что всѣ усилия логистики разбиваются о фактъ, что мысль всегда выражается въ личномъ и живомъ, а потому неизбѣжно «неточномъ» словъ, а полякъ *Романъ Ингарденъ*, опериуя методомъ и терминами самой логистики, представилъ очень яркое и убѣдительное сведеніе къ нелѣпости основного замысла логистики). «Логисты» рѣзко заявили о своей самостоятельности уже на торжественномъ открытии съѣзда въ зданіи чешскаго парламента: во время привѣтственныхъ рѣчей представителей національныхъ делегаций, отъ имени «турецкихъ философовъ» выступилъ проф. Рейхенбахъ, нѣмецъ, только что покинувшій (по расовымъ основаніямъ) берлинскій университетъ и получившій каѳедру въ Константинополѣ. Онъ бросилъ рѣзкій вызовъ конгрессу, заявивъ, что «турецкіе философы» отрицаютъ всякую философію, кромѣ теоріи науки, ориентированной на точномъ естествознаніи. На знатившихъ обстоятельства дѣла и личность проф. Рейхенбаха это заявленіе произвело нѣсколько комическое впечатлѣніе.

Какъ ни рѣзко расходились между собой интересы «логистовъ» и господствовавшихъ на съѣздахъ сторонниковъ практической жизненной ориентировки философіи, они сходились въ одномъ существенномъ пункѣ: въ отрицаніи автономныхъ теоретическихъ и духовныхъ задачъ философіи; и въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не случайно, а, напротивъ, соотвѣтствовало общему духу съѣзда, что изъ всѣхъ направленій теоретической философской мысли доминировала на съѣздахъ именно логистика.

Если сосредоточиться на основной темѣ съѣзда «философія и жизнь», то легко видѣть (и это очень ясно выступило на съѣздахъ), что эта тема и соотвѣтствующая ей тенденція связать философію съ нуждами и потребностями жизни можетъ имѣть два совершенно разнородныхъ и противоположныхъ смысла и направленія, въ зависимости отъ того, что собственно разумѣется при этомъ подъ «жизнью» и ея нуждами. Связь философіи съ жизнью можетъ пониматься, съ одной стороны, какъ нѣкое «обмѣщеніе» философіи, какъ отказъ ея отъ присущей ей задачи углубленнаго воспріятія послѣднихъ духовныхъ основъ жизни и какъ приспособленіе ея къ вѣнчанимъ практическимъ нуждамъ жизни. Но она можетъ пониматься, съ другой стороны, напротивъ, какъ углубленіе философскаго созерцанія, восхожденіе его отъ сферы отвлеченныхъ

понятій къ конкретной религіозной цѣлостности жизни. Въ первомъ смыслѣ понимаетъ дѣло преимущественно упомянутая программа чешской философіи; однако, одинъ изъ ея авторовъ, организаторъ съѣзда проф. Радль, упоминаетъ въ пригласительномъ циркуляре въ этой связи имя *Платона* и идеаль философіи, какъ наставницы и руководительницы жизни — что уже приближается скорѣе ко второму пониманію отношенія между философіей и жизнью. Это двѣ совершенно различныхъ постановки вопроса оказались на съѣздѣ — первая преимущественно въ дебатахъ о «кризисѣ демократіи», вторая — въ секціи «философія и религія».

«Кризису демократіи» были посвящены два большихъ доклада итальянца проф. Бодрero и американца проф. Монтагю, множество секціонныхъ докладовъ и необозримое количества рѣчей участниковъ дебатовъ. По существу эта тема явилась предметомъ скорѣе политического, чѣмъ подлинно философскаго состязанія между французами — защитниками демократіи и итальянцами — ея противниками (хотя итальянцы-фашисты и подчеркивали, что крушеніе традиціонныхъ формъ демократіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество общаго принципа демократіи въ его чистомъ и законномъ существѣ). Что касается нѣмцевъ, то они, повидимому, совершенно сознательно уклонились отъ участія въ обсужденіи этой темы. Самый значительный и, пожалуй, единственный подлинно философскій докладъ на эту тему прочиталъ итальянецъ, падуанскій профессоръ Бодрero. Для него кризисъ демократіи есть выраженіе крушенія просвѣщенія и его оптимистической вѣры въ благостность и разумность человѣка. И міровая война, и банкротство демократическихъ принциповъ передъ проблемой народнаго хозяйства, и религіозный кризисъ — все это выражаетъ въ конечномъ счетѣ кризисъ человѣческой души, переломный пунктъ между двумя историческими эпохами. Отвергая экономіческій материализмъ, докладчикъ усматривалъ подлинную основу исторического процесса въ религіозно-нравственныхъ началахъ; практически основное существование нынѣшняго кризиса онъ видѣтъ въ томъ, что подъ вліяніемъ оптимистической вѣры «просвѣщенія» начало частной собственности оторвалось отъ принципа отвѣтственности и функционального служенія — потеряло связь съ общественными служеніемъ, которая искони была ему присуща. Нѣть надобности быть сторонникомъ фашизма, чтобы признать значительность и правильность основныхъ мотивовъ доклада Бодрero. Содокладчикъ Бодрero, американецъ Монтагю, не затрагивая совсѣмъ философской проблематики, съ какой то чисто американской наивностью выступилъ съ фантастическимъ проектомъ экспериментальной пробыки «демократически-капитали-

стического» и «фашистско-коммунистического» общественна-го порядка (любопытна уже наивная упрощенность этихъ понятій, съ которыми оперировалъ докладчикъ): въ «демокра-тически-капиталистическихъ» странахъ должны быть созда-ны замкнутые, изолированные округа, въ которыхъ должна быть испробована на практикѣ «фашистско-коммунистиче-ская» система. Выступавшіе въ преніяхъ французы — без-спорно съ вѣнчаной стороны самые блестящіе ораторы съѣз-да (напр. Башъ и Бартелеми) — апеллировали болѣе къ чув-ству, чѣмъ къ мысли и частью съ пророческимъ паѳосомъ, частью съ остроуміемъ адвокатскаго краснорѣчія исповѣдовали свою традиціонную вѣру въ разумъ и доброту человѣка и народа. Да и вообще пренія по этому вопросу носили скорѣе харак-теръ политического митинга, чѣмъ состязанія философскихъ идей. Быть можетъ, самыи сильныи изъ «демократовъ» на съѣздѣ оказался не професіональный философъ, а политикъ — чешскій министръ иностранныхъ дѣлъ Бенешъ, который въ большой привѣтственной рѣчи при открытии съѣзда съ большой выразительностью говорилъ о духовныхъ основахъ демократіи, рѣзко подчеркнулъ «унизительную безпринцип-ность» современной общественной жизни, необходимость и для политика сочетанія практической гибкости съ морально-философской принципіальностью и закончилъ указаниемъ на духовную свободу, какъ незыблемый фундаментъ обществен-ной жизни.

Въ болѣе принципіальной и углубленной формѣ тема «философія и жизнь» обсуждалась, какъ указано, въ секціи «философія и религія» и въ нѣкоторыхъ близкихъ по своей темѣ докладахъ другихъ секцій. Здѣсь также рѣзко столкну-лись между собой два направлениія: чисто религіозное и «просвѣщенческое». Это разногласіе направлениій очень ясно ска-залось на пленарномъ собраніи, посвященномъ этой темѣ, именно въ противоположности тенденцій двухъ докладовъ — нѣмецкаго католического богослова *Пшивары* и францу-за *Брунивига*. По глубинѣ, лапидарности и значительности философской мысли докладъ Пшивары быль, если мы не ошибаемся, кульминаціоннымъ пунктомъ философскаго съѣзда. Въ краткихъ и вѣскихъ формулировкахъ Пшивара намѣтилъ различіе философіі отъ религіи по предмету, методу и исход-ной точкѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимую связь (*re-ligio*) ея съ религіей и утверждленность въ послѣдней во всѣхъ этихъ трехъ моментахъ. Несмотря на нѣкоторую односторонность томистического направлениія, раздѣляемаго докладчикомъ (это направлениіе исповѣдовалось на съѣздѣ и рядомъ другихъ католическихъ монастырей, изъ которыхъ отмѣтили здѣсь интересный докладъ лувенскаго профессора Ноеля «Идея.

христіанської філософії), Пшивар є удається съ большої убѣдительностью показать, что філософская інтуїція есть всегда лишь особая — соотвѣтствующая промежуточному положенію філософії между религієй и мірскимъ сознаніемъ — проекція религіозной інтуїції. Намѣченный Пшиварой синтезъ стремился быть синтезомъ філософіи и религії въ *полнотѣ* той и другой. Въ противоположность ему, Бруншвигъ предлагалъ, въ устарѣвшемъ духѣ ідей 19-го вѣка, синтезъ черезъ *умаленіе* и *упрошеніе* — главнымъ образомъ, черезъ «спиритуализацію» религії (выраженную между прочимъ въ сочувственномъ цитированіи отзыва Спинозы о Христѣ, какъ о «*summus philosophus*»). Близокъ по духу къ идеямъ Бруншвига былъ и докладъ главы французской делегаціи, *Лаланда*, прочитанного въ секціи «Міссія філософії»; намъ, русскимъ, онъ трогательно напомнилъ дни нашей юности своимъ поразительнымъ сходствомъ съ концепціей Михайловскаго — біологической *еволюції* съ господствующими въ ней тенденціями — борьбы за существование и дифференцированія — былъ противопоставленъ гуманістической ідеаль *інволюції* — тенденція къ солидаризаціи и уравненію.

Въ общемъ, однако, при обсужденіи темы «філософія и религія» и «міссія філософії» преобладало направлениe, которое усматривало и сущность філософіи, и ея жизненное назначеніе въ религіозномъ обоснованіи и, тѣмъ самъмъ, духовномъ углубленіи міросозерцанія. Въ лучшемъ смыслѣ слова актуальнымъ былъ въ этомъ отношеніи докладъ католика *Шевалье*, профессора Гренобльского университета объ «абсолютизації человѣка, какъ духовной причинѣ современного разброда» содержавшій яркую критику секуляризованно-гуманістического міросозерцанія, діалектически приводящаго къ уничтоженію истинной цѣнности и истиннаго достоинства человѣческой личности. Ту же идею религіозной антропологии талантливо развивалъ молодой мюнхенскій профессоръ *Зейфертъ* въ борьбѣ съ бартіанствомъ (которое на съѣздѣ совсѣмъ не было представлено) съ атеистической экзистенціальной філософіей Гейдеггера и съ неоромантикой Клагеса (возстающей противъ «духа» во имя ирраціональной «душевности» — тенденція очень модная въ современномъ нѣмецкомъ національ-соціализмѣ). Русскіе докладчики — Лосскій, Гессенъ и пишущій эти строки *) — не сговариваясь между

*) Кромѣ нихъ на съѣздѣ присутствовали изъ русскихъ еще проф. Лапшинъ, Спекторскій и Яковенко. Совѣтскіе русскіе філософы подъ благовиднымъ предлогомъ отказались прибыть на съѣздѣ. Очень ощутительно для русскихъ делегатовъ было отсутствіе русскихъ філософовъ, проживающихъ въ Парижѣ.

собой, развивали въ разныхъ аспектахъ, въ сущности, одну общую идею истины, какъ всеобъемлющей полноты и всеединства — Лосскій въ докладѣ: «Христіанское міросозерцаніе, какъ всесторонній синтезъ», Гессенъ въ докладѣ: «Цѣльность, какъ основной принципъ педагогики» и пишущій эти строки въ докладѣ: «Духовно-жизненное значеніе отрицательного богословія». Четвертый русскій докладчикъ молодой русскій философъ Г. Катковъ также говорилъ на религіозно-философскую тему: онъ развилъ очень интересныя — одинаково далекія и отъ рационалистического оптимизма и отъ метафизического пессимизма — мысли къ проблемѣ теодицеи. Особнякомъ отъ этой линіи русской религіозной философіи хотѣлъ выступить Б. В. Яковенко; его докладъ: «Оправданіе атеизма» ожидался съ большимъ интересомъ многими членами съѣзда — въ особенности нѣмцами, — но не состоялся по техническимъ причинамъ. Къ религіозно-духовной философской линіи въ извѣстной мѣрѣ примыкалъ и блестящій докладъ Николая Гартмана о проблемѣ цѣлности, въ которомъ онъ съ помощью тонкаго логического расчлененія понятій показалъ примиримость абсолютного значенія нравственныхъ идеаловъ и цѣлностей съ относительностью ихъ реальной значимости въ зависимости отъ исторического состоянія и актуальныхъ духовныхъ нуждъ человѣчества въ разныя эпохи. Въ этой связи нужно упомянуть еще о чрезвычайно интересномъ и значительномъ «посланіи» съѣзду престарѣлого Гуссерля, котораго организация съѣзда просила — за невозможностью его личного пріѣзда письменно высказаться о «миссии философіи въ наше время». Въ этомъ посланіи Гуссерль съ большимъ достоинствомъ и большой духовной углубленностью говорить о современномъ разбродаѣ и философскихъ мнѣній, и общественного сознанія, считаетъ непосредственное соглашеніе между философскими направленіями и потому и непосредственное воздействиѣ философіи на общественное мнѣніе въ настоящее время невозможнымъ и призываетъ философовъ, каждого на избранномъ имъ пути, къ независимому углубленному созерцанію, къ свободной и напряженной внутренней работѣ мысли, которая въ свое время должна принести свои плоды для общихъ нуждъ человѣчества. — Основное разногласіе мнѣній въ современной философіи, подъ знакомъ котораго стоялъ съѣздъ, сказалось и въ томъ, что этому посланію Гуссерля противостояло аналогичное «посланіе тоже престарѣлого и авторитетнаго нѣмецкаго соціолога Тенніеса («notre admirable Toennies») — какъ на съѣздѣ выразился о немъ Бруншвигъ), которое — наряду со смѣлой по новѣйшимъ условіямъ нѣмецкой жизни политической критикой «цезаристскаго единодержавія» и провозглашеніемъ незыблемости либеральныхъ

началь — кульминировало въ прославлениі позитивизма, какъ панацеи отъ господствующей духовной смуты.

Подводя общіе итоги пражского международного философского съезда, можно сказать, что онъ врядъ ли оправдалъ надежду его организаторовъ, что міровая философія скажеть свое авторитетное слово къ умиротворенію современной общественной и духовной смуты. Принятая въ заключительномъ общемъ собраніи резолюція американца Монтагю о необходимости свободы мысли и вѣры была скорѣе политической демонстраціей, чѣмъ выраженіемъ философской мысли и въ силу неопределенной общности своей формулировки имѣла мало цѣнности. Съездъ, какъ и можно было ожидать, былъ просто парламентомъ философской мысли, — вѣрнымъ отраженіемъ господствующей духовной и умственной смуты. Очень ярко проявились на немъ своеобразныя національныя традиціи разныхъ странъ: если хозяева съезда, чехи, выразили свое національно-философское *credo* въ особой, упомянутой выше программѣ, то делегаты другихъ странъ, не сговариваясь между собой, выявили на практикѣ философскій ликъ своихъ національностей. Такъ, очень ярко сказалась вѣрность французской мысли ея исконному рационализму; нѣмцы солидностью и глубиной своихъ мыслей показали, что они попрежнему остаются народомъ философовъ (единственнымъ исключениемъ въ этомъ отношеніи былъ чрезвычайно поверхностный и туманный докладъ въ общемъ собраніи Гельнаха на политически модную тему о «народѣ и народности», какъ центральному предметѣ соціологии); чрезвычайно благопріятное впечатлѣніе независимостью и серьезностью мысли произвели итальянцы (хотя ожидавшіеся на съездѣ столпы итальянской философіи Кроче и Джентиле не пріѣхали), въ лицѣ проф. Орестано подчеркнувшіе демонстративно при открытии съезда свободу философской мысли въ фашистской Италии; солидность философской мысли (и вмѣстѣ съ тѣмъ и ея связь съ нѣмецкой мыслю,) показали голландцы; поляки, какъ указано, доминировали въ области «логистики» — и вмѣстѣ съ тѣмъ представили глубокія духовныя традиціи своей мысли въ лицѣ маститаго спиритуалиста Лютославскаго и симпатичнаго философа искусства Татаркевича; совѣтско-русская философія съ особенной убѣдительностью продемонстрировала свое банкротство своимъ отсутствиемъ на съездѣ, тогда какъ независимой русской философіи, численно недостаточно полно представленной на съездѣ, удалось, кажется, не безъ успѣха выявить исконныя религіозныя традиціи русской мысли. Менѣе всего выявила себя на съездѣ (за предѣлами темы о «кризисѣ демократіи») англійская и американская философія. Наряду съ національными группами, ярко обнаружива-

ла свое своеобразіе — и, надо признать, свою духовную значительность въ современной философіи — католическая группа.

Надъ этой національной (и въроисповѣдной) дифференціацией возвышалась, однако, и покрывала ее группировка по двумъ указаннымъ выше направлениямъ въ пониманіи основной темы съѣзда — отношенія между философией и жизнью. Сторонники каждого изъ обоихъ направлений — которыхъ можно условно назвать утилитарно-гуманитарнымъ и религіозно-философскимъ — солидаризовались между собой поверхъ національныхъ и въроисповѣдныхъ границъ. Само собою разумѣется, что ни одному изъ этихъ направлений не удалось переубѣдить другого; но само ихъ столкновеніе было чрезвычайно поучительнымъ, выявило самое глубокое средоточіе нынѣшняго философскаго разногласія, и въ этомъ смыслѣ съѣздъ можно признать вполнѣ удавшимся.

С. Франкъ.

НОВЫЕ КНИГИ

К. Мочульский. Духовный путь Гоголя. YMCA-Press, 1934.

Человекъ познается не въ томъ, что онъ есть, а въ томъ, чѣмъ онъ хочетъ быть, или вѣрнѣе: человекъ, въ своей внутренней сущности, есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть. Съ этимъ пониманіемъ человека и, соответственно, задачи биографа пошлились Гоголю К. Мочульскому. Чѣмъ значительнѣе человекъ, чѣмъ въ большей степени онъ самъ для себя заданіе, а не данное — и, кстати сказать, никто не выразилъ этого пониманія съ такою силою и наглядностью какъ самъ Гоголь, въ своихъ портретахъ пошлага человека, «нечеловека», чистаго даннаго, никогда не «заданія». Смыслъ жизни каждого великаго человека, источникъ его творчества — въ этомъ его стремлениіи осуществить нѣкое заданіе, побѣдить, вытравить въ себѣ то, что этому препятствуетъ. Различія между ними — въ степени препятствій, въ трудностяхъ, какими сопровождается эта борьба съ самимъ собою. Съ этой точки зрѣнія Гоголь — предѣльный случай. Лютеръ, Микель-Анджело, Паскаль, Достоевскій — по сравненію съ ними «нормальные», вполнѣ уравновѣшенныe люди. Ни одному изъ нихъ не приходилось убивать въ себѣ «нечеловека» — какъ Гоголю. И «нечеловекъ», — и «святой»; это масштабъ души Гоголя, — заключаетъ свою книгу К. Мочульскій, резюмируя С. Т. Аксакова, какъ никто другой понимавшаго Гоголя. Но что значить «святой» примѣнительно къ нему? Мочульскій говорить о моментахъ духовнаго просвѣтленія, пережитыхъ Гоголемъ, особенно о послѣднемъ, предсмертномъ, но эти моменты — были ли они моментами подлинной «святости»? Дѣло въ томъ, что ничего подобнаго знаменитому «памятному листку» Паскаля, ни послѣднимъ сонетамъ М.-Анджело, ни предсмертной бесѣдѣ старца Зосимы у Гоголя нѣть. Есть другое — его одержимость проблемами этики, его постоянная терзанія совѣсти, его ужасъ передъ образомъ пошлага человека, увидѣнномъ имъ въ самомъ себѣ, искренность его стремлениія стать «святымъ» — болѣе того: его убѣжденіе, что человекъ *долженъ* быть святымъ, чѣмъ направляется и вся его писательская дѣятельность, — какъ это великодѣльно выяснено Мочульскимъ. Наконецъ, еще одно: Гоголь не изнемогъ отъ давившаго его ужаса. Его успокоеніе передъ смертью не было слѣдствіемъ отступнія, помраченія сознанія, ни проявленіемъ психопатологической, лишенной духовной цѣнности, «эвфоріи». Это доказано авторомъ. Если-же такъ,

если, сохранивъ ясность сознанія, Гоголь могъ успокоиться, то это заставляетъ предполагать значительность его духовнаго опыта, не взирая на отсутствіе прямыхъ свидѣтельствъ. Таковъ, насколько я понимаю, ходъ мысли автора.

Возстановить духовный путь всякаго человѣка — задача страшно трудная. Тѣмъ болѣе такого, — остающагося и посѣчаша загадочнымъ, — я думаю, для того, что прочель книгу К. Мочульскаго и согласился съ нею, ставшаго еще болѣе загадочнымъ, — каковъ былъ Гоголь. Авторъ выдвигаетъ рядъ предположеній (напр. о томъ, какъ и почему была сожжена послѣднія редакція 2-ой части «Мертвыхъ Душъ»), причемъ, при обоснованіи ихъ, ему приходится отправляться отъ уже заранѣе созданнаго имъ себѣ общаго пониманія гоголевской души, — методъ, который научовѣры сочтутъ хожденіемъ въ заколдованный кругу, но отказаться отъ котораго значило бы отказаться отъ исторіи вообще и вернуться къ лѣтописанію. Здѣсь все зависитъ отъ качества интуїціи историка. Насколько онъ скжился съ изображаемымъ имъ предметомъ, насколько пристально вглядѣлся въ него? Для судящаго со стороны есть, мнѣ кажется, одинъ, самый надежный, критерій для провѣрки этого: чѣмъ цѣннѣе интуїція бiографа, чѣмъ болѣе она является подлинной интуїціей, чѣмъ искреннѣе, чище (на русскомъ языке нѣть слова, вполнѣ соответствующаго замѣчательному франц. *sincère* во всей полнотѣ его значенія) его рѣчъ, т. е. чѣмъ болѣе она согласуется съ положеніемъ Бергсона: *l'art de l'茅criture consiste 脿 nous faire oublier qu'il emploie des mots.* Я мало знаю книгъ, которыя удовлетворили бы этому требованію въ такой же мѣрѣ, какъ книга Мочульскаго *)

Возсоздавая духовный обликъ Гоголя, авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ и опредѣленіе мѣста Гоголя въ исторіи русской литературы. То, что онъ говорить объ этомъ, можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ, во всякомъ случаѣ формулировка, данная имъ, требуетъ, на мой взглядъ, ограничений и оговорокъ. Гоголь, говорить авторъ, сдвинулъ русскую литературу «съ пути Пушкина на путь Достоевскаго. Всѣ черты, характеризующія великую русскую литературу, ставшую міровой, были наѣчены Гоголемъ... Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы. Сила Гоголя была такъ велика, что ему удалось сдѣлать невѣроятное: превратить пушкинскую эпоху въ эпизодъ, къ которому возврата нѣть и быть не можетъ... Безъ Гоголя, быть можетъ, было бы равновѣсіе, антологія, благополучіе, безъисчѣно длящійся Майковъ, а за нимъ безплодіе...» (стр. 86 сл.). Посколько дѣло идетъ объ историческомъ развитіи русской литературы — это въ общемъ вѣрно. Но одно — историческое значеніе того или другого явленія, другое — абсолютное. Съ точки зренія исторіи — *пушкинскій періодъ*, конечно, «эпизодъ». Но самъ Пушкинъ? Если поставить вопросъ такъ, сразу видна его сложность. Съ Гоголя начинается широкая дорога, міровые просторы...» Хотѣть-ли авторъ сказать, что Пушкинъ — это

*) Для провѣрки тезисовъ автора можно также прибѣгнуть къ одному сопоставленію. Незадолго до выхода его книги, появилась другая, тоже превосходная, работа о Гоголѣ, М. Горлина, N. V. Gogol und E. Th. Hoffmann, задающаяся совсѣмъ другими цѣлями. Но и М. Горлинъ говорить о религіозной подосновѣ твореній Гоголя, вскрывая ее путемъ сравнительно-литературнаго анализа.

«провинція», областная литература? Что его творчество лишено мірового значенія? Я этого не думаю, но боюсь, что это может быть такъ понято. Главное, впрочемъ, не это. Кто-то вѣрно сказалъ, что исторія литературныхъ репутаций ни что иное какъ сплошная цѣль недоразумѣній. «Майковъ» — символъ полнѣйшаго непониманія Пушкина. Но можно было бы привести немало примѣровъ такого-же непониманія и Гоголя. Однако, ужъ если сопоставлять величайшія имена, то слѣдовало бы вспомнить, что Достоевскій-то во всякомъ случаѣ не по «майковски» понялъ Пушкина. «Отъ Гоголя, говорить авторъ (тамъ же) все «ночное сознаніе» нашей словесности, нигилизмъ Толстого, бездны Достоевскаго, бунтъ Розанова». Только-ли отъ Гоголя? У Достоевскаго ощущеніе русскаго «неблагополучія», «призрачности» Петербурга, а равно и тотъ «мистический реализмъ», о которомъ говорить авторъ, т. е. непосредственное переживаніе сверхличной злой силы, владѣющей міромъ — столько же отъ Пушкина, сколько отъ Гоголя. Новѣйшими изслѣдователями это доказано, неопровергжимо. Авторъ могъ бы отвѣтить, что понять Пушкина Достоевскому помогъ Гоголь. Это очень вѣроятно. Но это не мѣняетъ дѣла: фактъ тотъ, что переломъ въ исторіи русской литературы не былъ столь рѣшителенъ, какъ это представлено у него.

П. Биціллі.

Dr. Z. Kobilinski — Ellis. Das goldene Zeitalter der russischen Poesie. W. A. Joukowski. Seine Personlichkeit, sein Leben und sein Werk. Verlag F. Schöningh. Paderborn. 1933.

(Л. Кобылинскій — Эллісъ. Золотой вѣкъ русской поэзіи. В. А. Жуковскій. Его личность, жизнь и творчество. Издание Шенингъ. Падерборнъ. 1933).

Авторъ задумалъ обширный трудъ подъ заглавиемъ «Золотой вѣкъ русской поэзіи»; работа о Жуковскомъ составлять первый томъ; второй будетъ посвященъ Пушкину и его плеядѣ, а третій и послѣдній Лермонтову и исторіи критики «Золотого вѣка». Вышедшая книга о Жуковскомъ представляетъ собой законченное цѣлое; въ ней даются вступленіе къ исторіи великой русской литературы, выясняются ея истоки, опредѣляются предпосылки. Авторъ имѣеть въ виду читателя иностранца, которому извѣстны только отдельныя вершины русской художественной культуры — Толстой, Достоевскій, Тургеневъ. Показать ему весь горный кряжъ, соединяющій эти вершины, набросать общую картину развитія русского духа и русскаго генія — такова задача г. Элліса. Безъ «Золотого вѣка» — непонятна позднѣйшая «великая литература». Нужно вернуться къ родоначалику русской поэзіи Жуковскому, чтобы почувствовать закономѣрность и самобытность русскаго искусства. Самая значительная особенность духовной Россіи — единство культуры и религіи — дана уже въ Жуковскомъ.

Кобылинскій-Эллісъ посвящаетъ свою книгу Владиміру Соловьеву, полагая, что и въ этомъ литературномъ трудѣ, какъ и въ богословскихъ своихъ работахъ, онъ остается вѣренъ духу своего великаго учителя.

Методъ автора — біографіческій и историко-литературный: жизнь Жуковскаго раздѣлена на четыре периода: соотвѣтствен-

но этому и книга распадается на четыре отдельные, построенные как отдельно единообразно: сначала излагается биографическая часть (автор пользуется любопытнейшим материалом — такъ называемаго Уткинского сборника, содержащаго много интимныхъ писемъ Жуковскаго и къ Жуковскому. Этотъ богатый источникъ, почти неиспользованный биографами позже, былъ изданъ А. Грудинскимъ въ 1904 году); послѣ биографическихъ данныхъ дается литературный анализъ произведеній разбираемаго периода. Это — слабый пунктъ книги. Г. Эллисъ слишкомъ много и подробно пересказываетъ (а пересказъ стиховъ своими словами — вещь никому не интересная) и очень мало анализируетъ. Художественные достоинства произведеній Жуковскаго остаются неясными и для русскаго читателя, а для иностранца и подавно. Можетъ быть синтетический обзоръ цѣлыхъ группъ стихотвореній и большее число хорошихъ немецкихъ переводовъ сдѣлали бы образъ поэта болѣе понятнымъ для немцевъ.

Но эти недостатки искупаются новымъ и вполнѣ личнымъ подходомъ къ Жуковскому. И здѣсь вліяніе Вл. Соловьева оказалось благотворнымъ. Впервые въ литературѣ о Жуковскомъ поставленъ и разрѣшенъ вопросъ о религіозномъ значеніи его творчества, о мистическомъ характерѣ его романтизма и о христианской философіи его статей. Г. Эллисъ говоритъ объ авторѣ «Свѣтланы», какъ о поэзѣ «вѣчно-душевнаго», какъ о пѣвцѣ мистической любви, и христианскомъ подвижникѣ. Жуковскій, — у дверей которого вѣчно толпятся нищіе, Жуковскій неутомимый защитникъ русскихъ писателей и опекунъ русской литературы, рыцарь Гроба Господня, борецъ за Церковь и православіе, поэтъ, черезъ отреченіе и самопожертвованіе пришедший къ просвѣтленію и жизни во Христѣ, ослѣпшій старикъ диктующій свою влохновенную мистическую поэму «Агасферъ» — таковъ тихо-сіяющій, смиренный и кроткий образъ, нарисованный г. Эллисомъ. Жалко, что религіозный путь Жуковскаго имѣлъ только намѣченіе; это, впрочемъ, вполнѣ понятно, такъ какъ книга написана по-немецки и для немцевъ: углубленіе и расширение этой темы были-бы неумѣстны. Но какъ хотѣлось бы, чтобы по этой дорогѣ пошли и другие биографы Жуковскаго. Вѣдь его религіозно-философская работа (статьи и письма) до сихъ поръ еще не оценены по достоинству. Столь-же мало освѣщено вопросъ о его духовномъ вліяніи на дальниѣшій ходъ русской литературы (напримѣръ, громадное вліяніе на Гоголя).

Кобылинскій-Эллисъ справедливо считаетъ, что наше время — время трагическаго мирового перелома — особенно призвано къ тому, чтобы понять и оценить религіозное «ученіе» Жуковскаго. Поэма «Агасферъ» — «бессмертная лебединая пѣснь умирающаго поэта» — проникнута той «тоской по Христу» — которая питаетъ собой всю великую русскую литературу.

Пора пересмотрѣть религіозныя цѣнности нашей литературы: позитивная критика пытается убить ихъ заговоромъ молчанія. Теперь онъ снова воскресаютъ.

K. Мочульский.